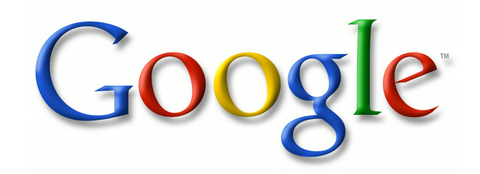
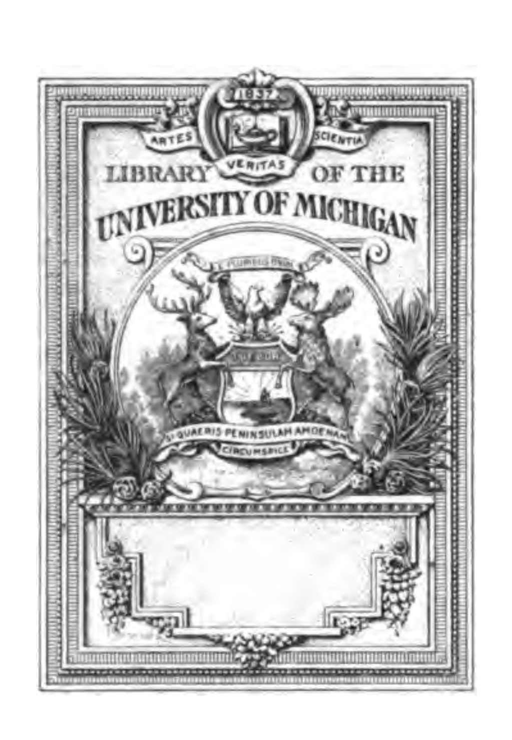



B 1,082,897


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : J. HALÉVY

Prix d'Abonnement : Un an, 20 fr.

3e Année. — Janvier 1895.

SOMMAIRE :

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, Rue Bonaparte, 28

Adresser les communications concernant la rédaction à M. J. HALÉVY, 26, rue Aumaire.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

Paris. — Imprimerie Paul Lemaire, 14, rue Séguier.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : J. HALÉVY

3e Année. — 1895.

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, Rue Bonaparte, 28

1895

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Le Pacte préliminaire et la Naissance d'Ismaël

(Genèse, XV et XVI).

Chaque objet de ce double titre forme le sujet d'un chapitre particulier dans la Genèse. Le chapitre XV peut se résumer comme il suit : Abram reçoit dans une vision l'assurance de la protection divine et en même temps la promesse d'une récompense exceptionnelle. Sur l'observation que, n'ayant pas d'enfants, ses biens, quelque importants qu'ils soient, écherront infailliblement à son économe, esclave de race étrangère élevé dans sa maison, Dieu lui affirme qu'il n'aura d'autre héritier que son propre fils, dont la postérité sera aussi nombreuse que les étoiles du ciel. La grande foi que le patriarche manifesta en entendant cette promesse si peu réalisable en apparence, surtout quand celui qui en est l'objet a déjà dépassé l'âge de quatre-vingts ans, plut fort à la Divinité, qui lui confirma de nouveau l'ancienne promesse que le pays de Chanaan serait un jour la possession de ses descendants. D'après le désir du patriarche, un pacte solennel est conclu entre Dieu et lui conformément au rite de l'époque. Une génisse, une chèvre et un bélier de trois ans chacun, sont coupés en deux moitiés, posées l'une en face de l'autre en laissant un passage aux deux contractants. Le sens symbolique de ce rite est facile à expliquer. Il signifie que les deux contractants se laisseraient plutôt couper en morceaux que de trahir leur alliance. L'ad-

jonction d'une tourterelle et d'un pigeon, immolés mais non découpés, complète l'acte symbolique et l'assimile au rite sacrificiel, où les mêmes prescriptions relativement aux espèces des victimes et à la manière de les traiter sont de rigueur. Cependant, à l'occasion dont il s'agit, la cérémonie s'accomplit sous des auspices assez défavorables. Abram dut attendre jusqu'au coucher du soleil l'arrivée de la Divinité et pendant son attente il eut à chasser les oiseaux de proie qui fondirent sur les bêtes immolées, quelques instants avant la disparition du soleil, pour les dévorer; il fut averti dans un fort assoupissement, assombri par de noirs pressentiments et de grandes angoisses, que ses descendants seraient traités comme esclaves et inhumainement opprimés dans un pays étranger, où ils séjourneraient pendant quatre cents ans. Enfin, lorsque l'astre brillant du jour eut entièrement fait place aux épaisses ténèbres de la nuit, il eut la satisfaction si impatiemment désirée de voir passer entre les morceaux du sacrifice une colonne de fumée accompagnée d'une flamme étincelante comme un flambeau; c'était la Divinité unique des Abrahamides, Yahwé. A ce moment, le pacte fut définitivement conclu entre Dieu et Abram, et ce dernier obtint, par une gracieuseté particulière de la Divinité, un supplément de dotation considérable pour ses descendants. Leur possession ne se limitera plus à la Palestine proprement dite, elle s'étendra au nord jusqu'à l'Euphrate et comprendra au sud le territoire de trois peuplades, proches voisines de l'Idumée, territoires qui ne font pas strictement partie du Chanaan.

Le chapitre XVI relate de quelle façon la promesse divine de donner une nombreuse postérité à Abram commença à se réaliser. Saraï, l'épouse du patriarche, qui ne partagea nullement la confiance de son conjoint dans la promesse en question, lasse de se voir si longtemps sans enfants, persuada Abram d'épouser sa servante égyptienne, Hagar, dont elle était décidée à adopter l'enfant. Abram consentit quoique à contre-cœur, puisqu'il espérait avoir bientôt un fils de Saraï même qui était sa parente; mais à peine Hagar se vit-elle enceinte qu'elle se montra irrévérente envers sa maîtresse. Saraï, à force de plaintes et de querelles, se fit livrer son esclave, qui finit

par prendre la fuite afin d'échapper aux sévices de son ennemie. Un ange la rencontra auprès d'une source du désert et lui intima l'ordre de retourner chez sa maîtresse et de se soumettre à ses caprices. Il lui annonça en même temps la naissance de son fils Ismaël dont le nom rappellera ses épreuves et dont la postérité sera aussi nombreuse qu'entreprenante et querelleuse. Hagar retourna à la maison patriarcale et mit au monde Ismaël. Abram était alors âgé de quatre-vingt-six ans.

ANALYSE PHILOLOGIQUE ET CRITIQUE

xv, verset 1. La mention du bouclier, מָגֵן, montre que le patriarche craignait d'être attaqué par des ennemis réels et qu'il ne s'agit nullement d'une disposition morale assombrie par la pensée qu'étant privé d'enfants, toutes les bénédictions divines passeraient à des étrangers (Dillmann). Cette appréhension, exprimée dans les versets 2 et 3, se rattache exclusivement à la phrase suivante, שכרך הרבה מאד, « la récompense est très grande ».

Verset 2. Après le verbe הוֹלֵךְ, il faut sous-entendre לָמוּת, « je vais mourir sans enfants »; cf. Genèse, xxv, 32.

Dans מֶשֶׁק on ne doit pas voir une transformation voulue de נשק au sens d'économie; il faut plutôt comparer מִמְשָׁק, formant parallèle avec מִכְרֵה (Sophonias, ii, 9), « mine, exploitation », et apparenté au mišnaïtique מסק, « cueillir, arracher ». Ce terme rare a été choisi pour effectuer un jeu de mots avec דמשק.

Sur דַּמֶּשֶׂק אֱלִיעֶזֶר, je me suis prononcé à plusieurs reprises : c'est le nom complet de l'esclave d'Abram, ordinairement abrégé en אליעזר, par suite de la répugnance des scribes contre le dieu éponyme de Damas.

Verset 3. Explication en termes courants du verset précédent quelque peu obscurci par le jeu de mots; son authenticité résulte incontestablement de ce qu'elle forme le point de départ des trois versets suivants, qui constituent le noyau de la première partie du récit.

Verset 4. L'expression והנה דבר יהוה אליו, suivant immédiatement le והנה de l'interrogation, marque ostensiblement l'instantanéité de la réponse.

Verset 5. Fin de la vision : Abram est conduit hors de sa demeure et entend la voix divine comparer le nombre de ses descendants à la multitude des étoiles. Cette figure convient bien à une première vision nocturne; dans une théophanie diurne, la comparaison avec la poussière de la terre (XIII, 16) est plus adéquate.

Verset 6. Conséquences de la vision : la confiance d'Abram augmenta au point que Dieu la considéra comme un haut mérite de sa part. Cet état de grâce particulière s'est certainement prolongé quelque temps, peut-être plusieurs mois, car notre auteur ne fait jamais agir la Divinité avec précipitation, mais après avoir reçu de la part de son élu des preuves multiples d'une fidélité inébranlable (XXII). צדקה, dans le sens de « mérite », Deutéronome, VI, 25; XXIV, 13; Psaumes, CVI, 31.

SECONDE PARTIE

Dans la vision précédente, Abram acquit la certitude qu'il aura une nombreuse descendance; le moment est venu de lui assurer d'une manière presque tangible et dans les traits principaux la possession de la terre qui lui a été deux fois promise (XII, 7; XIII, 13-17).

Verset 7. Comme toujours, c'est Yahwé qui entame la conversation en mettant son interlocuteur sur la voie qui doit mener au résultat voulu. Ici, Dieu apprend à Abram que déjà, lorsqu'il l'a fait sortir d'Our-Kasdim avec le reste de sa famille (XI, 31), il lui avait destiné la possession du pays de Chanaan. Cela revient à dire qu'à cette occasion Térah agit sous l'impulsion de la Divinité, qui se sert de la volonté humaine pour arriver à son but. C'est aussi faire comprendre délicatement qu'Abram était l'objet de sa prédilection avant de lui avoir donné l'ordre de quitter Haran (XII, 1). L'introduction אני יהוה, d'après la fine observation des rabbins, marque la décision immuable de la Divinité de réaliser sa

promesse (Exode, vi, 2); elle est très fréquente chez les prophètes.

Verset 8. Le titre אדני יהוה est celui qui figure au verset 2; il prouve l'unité rédactionnelle des deux parties de la narration. — בַּמָּה אֵדַע n'exprime pas ici la demande d'une preuve plus ou moins miraculeuse, אוֹת (Kn. Dillmann), mais celle d'une marque de faveur particulière (xxiv, 14), marque d'autant plus désirable qu'il s'agit d'un bien que Dieu a donné d'abord à un autre peuple, les Chananéens, qui le détiennent encore; c'est le sens prégnant de אִירָשֶׁנָּה.

Verset 9. Dieu consent en lui ordonnant de préparer le rite de l'alliance, dont la conclusion assure à la postérité du patriarche la possession convoitée contre toute aliénation éventuelle.

Par l'expression קְחָה לִי, le rite de l'alliance est assimilé à une offrande sacrificielle qui ne se fait que de bêtes domestiques. L'âge de trois ans des victimes symbolise la solidité de l'alliance (cf. Ecclésiaste, iv, 12).

Verset 10. La division des victimes en deux parties égales symbolise l'égalité des droits des contractants. Les oiseaux ne sont pas coupés en morceaux conformément au rite du sacrifice (Lévitique, i, 17).

Verset 11. La descente des vautours était de mauvais augure dans l'antiquité sémitique et pronostiquait de pénibles vicissitudes et de graves empêchements pour la réalisation de l'alliance. Abram réussit toutefois à les mettre en fuite.

Verset 12. Cependant la Divinité tarde à venir, bien que le soleil soit près de disparaître, et Abram, surpris (נפלה) par un lourd sommeil intempestif (תרדמה), se sent oppressé d'inquiétude (אימה) et de sombres pressentiments qui présagent de grands malheurs. Le mot חֲשֵׁכָה n'est pas un adjectif qualifiant אֵימָה, mais un substantif coordonné, littéralement : « une frayeur (qui est comme), une grande obscurité. »

Versets 13-15. Abram apprend le sens de ces fâcheux pronostics : ses enfants séjourneront quatre cents ans dans un pays étranger et y seront même traités comme des esclaves, mais à

la fin leurs oppresseurs seront punis et ils sortiront de ce pays avec beaucoup de biens. Quant à lui-même, il finira sa vie en paix et dans une heureuse vieillesse.

Verset 16 complète et explique la raison de la date annoncée au verset 13. דּוֹר רְבִיעִי, à sous-entendre בְּנֵי. « ceux qui auront accompli quatre générations-siècles de séjour à l'étranger retourneront ici », parce que les péchés de l'Amorrhéen, pour lesquels Dieu lui enlève le pays pour le donner aux descendants d'Abram, n'atteindront leur maximum (שָׁלֵם) qu'à cette époque. D'après l'Exode, xx, 5, Dieu punit les enfants de la quatrième génération pour les péchés de leurs pères s'ils ne se repentent pas ; ils ont donc à subir la peine de toutes les quatre générations ensemble, ce qui équivaut à la peine d'extermination.

Verset 17. והנה exprime l'apparition subite. — La leçon תַּנּוּר עָשָׁן, quoique généralement reçue, me semble sujette à caution : l'image d'un fourneau ou de n'importe quel autre récipient plein de fumée convient peu dans le voisinage de la Divinité. J'incline à penser que la leçon primitive était תִּמֹר עָשָׁן, « une colonne de feu » ; c'est l'équivalent du עַמּוּד עָנָן, la colonne du nuage qui, à côté de la colonne de feu, עמוד אש = לַפִּיד אש de notre passage, marchait devant le camp d'Israël dans le désert, et dans lequel Yahwé était présent (Exode, xiii, 21). Le pluriel תִּימְרוֹת עָשָׁן se trouve dans Joël, iii, et Cantique, iii, 6. — Le relatif אשר est de trop ; un scribe aurait écrit par mégarde deux fois אש et un autre aurait corrigé le second אש en אשר, pour lui donner un sens supportable. — L'auteur emploie avec intention גזרים, au lieu de בתרים, parce que les oiseaux n'étaient pas coupés en deux (v. 10).

Il va sans dire que le narrateur a voulu montrer qu'Abram a assisté au passage de la Divinité non en état d'assoupissement, mais étant éveillé et maître de toutes ses facultés. Aucun contrat, et moins encore un contrat d'une si grande portée que l'alliance, ne peut avoir lieu quand l'un des partenaires est dans un état d'irresponsabilité intellectuelle. Cela est d'ailleurs clairement exprimé par la phrase introductive בכה ארץ (v. 8), qui, venant après une vision, כחזה, ne comporte que

le sens d'un savoir matériel, et par la phrase du verset 18 qui déclare formellement qu'il s'agissait d'une alliance. Ajoutons qu'au cas où le narrateur aurait voulu placer le dernier acte en vision seulement, il n'aurait parlé ni du coucher du soleil ni d'assoupissement, mais d'un simple מחזה.

Verset 18. ביום ההוא, « en ce jour », désigne toutes les heures du nycthéméron ou le temps de vingt-quatre heures, même de la nuit (Exode, xii, 41, *passim*). L'héritage des Abrahamides est élargi jusqu'à l'Euphrate, mais les angoisses du patriarche avant la conclusion de l'alliance et les longues souffrances réservées pour ses descendants méritaient bien un supplément de récompenses. La Syrie tout entière, depuis le fleuve d'Égypte jusqu'à l'Euphrate, sera un jour comprise dans les frontières de la Palestine, הארץ הזאת, expression que l'auteur a déjà employée au verset 7. — Le נהר מצרים est la branche pélusiaque du Nil; la frontière ordinaire de la Palestine est le défilé de Hamath (מבוא חמת) du côté du nord et le wadi d'Égypte, נַחַל מִצְרַיִם = Wad-el-Arisch, au sud de Gaza. Cette extension politique extraordinaire de la Palestine est enregistrée par l'histoire comme ayant eu lieu sous le règne de Salomon (I Rois, v, 1, 4); mais, même alors, la population juive n'occupait que l'ancien territoire. Aussi l'auteur évite-t-il à dessein, après את הארץ הזאת, le complément לרשתה qui figure au verset 7 : les territoires donnés ne sont pas tous une ארץ ירושה dont les anciens habitants doivent disparaître devant la postérité d'Abraham (Deutéronome, ii, 12).

Verset 19. Les trois peuples énumérés en ce lieu appartiennent tous au sud-est de la Judée. Les Qénites, קֵינִי, touchaient au territoire de la tribu iduméenne d'Amalec (I Samuel, xv, 6) et s'étaient en partie ralliés à Israël (Juges, iv, 11). Les Qenizzites ont fusionné avec la tribu de Juda pendant le séjour du désert, d'où le titre de קְנִזִּי donné à Caleb, chef de cette tribu (Nombres, xxxii, 12). Les Qadmonites, קַדְמֹנִי, ne sont mentionnés nulle part ailleurs, mais cette circonstance même, jointe à l'observation que leur nom indique leur situation orientale au lieu de reposer sur un nom propre, suggère l'idée

qu'il s'agit des habitants de la Pentapole de la mer Morte qui portaient la désignation collective de קֶדֶם (Genèse, XIII, 11) « devant, orient ».

Verset 20. L'énumération contient trois peuples connus : Hétéens, Phérizzéens et Raphaïm. Les Hétéens, en dehors de leur territoire particulier au nord de la Syrie (Josué, I, 4; II Rois, VII, 6), occupaient en Judée la ville d'Hébron (Genèse, XXIII, 3, 5, 7, 10, 16, 18, 20); les Phérizzéens sont mentionnés comme établis près de 'Aï, dans le nord de la Judée (Genèse, XIII, 7); les Raphaïm, race de géants considérée par les légendes populaires comme issue de divinités dégénérées (*ibidem*, VI, 4), occupaient primitivement la totalité des pays transjordaniques (Deutéronome, II, 10-11, 20-21; III, 13); à l'ouest du Jourdain, ils peuplaient les montagnes, surtout dans le voisinage d'Hébron (Nombres, XIII, 28; Josué, XI, 21; XIV, 12, 15; XV, 13-14) et la Philistée primitive (Josué, XI, 22).

Verset 21. Le texte massorétique omet les Hévéens, הַחִוִּי, mais le samaritain et les Septante les énumèrent après les Chananéens.

UNITÉ RÉDACTIONNELLE

L'analyse minutieuse qui précède et dans laquelle j'ai consciencieusement cherché à me rendre compte de toutes les expressions quelque peu saillantes, me paraît de nature à amener chez les lecteurs impartiaux, comme chez moi-même, la conviction que le chapitre XV de la Genèse forme un récit composé par un seul auteur. On ne remarque ni interstices entre les deux épisodes qui constituent la narration, ni corps étrangers dans chacun d'eux. L'unité du morceau est caractérisée de plus par l'emploi constant du nom de Yahwé et, à cause de cela, plusieurs critiques l'avaient en effet attribué au narrateur yahwéiste, C de M. Dillmann; quelques-uns cependant croyaient y reconnaître le style de B, ancien et pur élohiste qui, avec son tardif compagnon l'élohiste n° 2, forment, nous dit-on, à eux seuls une espèce dans la riche famille d'écrivains génésiaques. Dans ce dernier ordre d'idées, la présence de יהוה, au lieu de אלהים, serait due au dernier compilateur,

qui aurait répudié systématiquement de tout ce récit son nom divin de prédilection ! Cette situation pas mal exhilarante a pris fin par un moyen aussi conciliant qu'original dont tout l'honneur appartient à M. Wellhausen, bientôt renforcé par M. Dillmann. D'après la nouvelle école, le récit ne procède immédiatement ni de B ni de C, mais médiatement du rédacteur (R) qui a mélangé ensemble un récit de B et un autre de C, et si bien mélangé que, dans la plupart des cas, il est maintenant impossible de distinguer les éléments dus à chacun d'eux. Un aveu aussi naïf de l'impuissance de la critique documentaire à aboutir à quelque chose qui dépasse l'appréciation personnelle, ferait sourire s'il ne s'agissait pas d'un sujet si grave. Par la même méthode on trouvera facilement un autre moyen de se tirer d'embarras. Le chapitre XIV, où il y a bien des choses de B et de C et même de A, n'est-il pas attribué à un écrivain inconnu, X ? Un autre critique n'aura qu'à faire procéder le chapitre XV d'un second auteur inconnu, Y, mais antérieur au diascévaste final de la Genèse. Comment prouvera-t-on le contraire ? On croit avoir découvert dans la Genèse un nombre respectable de pièces absolument séparées, une épave de plus ne changera guère la situation. Avec l'insouciance que les partisans de cette école mettent souvent dans leurs commentaires, l'un d'eux pourra détacher de son milieu le chapitre XV comme on a détaché le chapitre XIV et croire que le reste ne se ressent pas de sa disparition ; en d'autres mots, que le chapitre XVI suit immédiatement le chapitre XIII. L'intervention prétendue du rédacteur final ne repose donc sur rien ; par contre, la critique a oublié de faire une petite place à l'auteur A, dont elle est cependant obligée de reconnaître le droit sur les termes importants רכוש (14), שיבה טובה (15) et אור כשדים (7) et probablement aussi le nom אליעזר (2), qui ne se trouve pas chez C; c'est une injustice criante qui demande réparation. Nous avons donc à retenir que, suivant cette école, nous sommes en présence d'un amalgame à base A, B, C et R, sans compter R[d] ou le compilateur final qui, nous assure-t-on, a ajouté la liste des peuples (v. 19-21) qui peut aisément être détachée. Voilà une jolie composition chimique dans une narration de vingt et un courts versets. On dirait vraiment qu'un

écrivain hébreu ne savait jamais écrire vingt lignes sans commettre trois ou quatre plagiats. En effet, nous l'avons souvent montré, c'est à cette énormité que mène la théorie soi-disant documentaire, car un écrivain honnête emprunte bien le fonds de son récit à d'autres historiens et leur donne même une couleur différente, s'il croit les interpréter d'une autre manière, mais il ne cherche pas à se parer des expressions propres à ses autorités; or, de prime abord déjà, nous n'avons pas le droit d'imputer à notre narrateur un pareil méfait littéraire; cela est d'autant plus forcé que l'examen du passage réduit absolument à néant cette inconsciente accusation. L'unité de la narration prouve au contraire que la prétendue diversité des expressions n'est qu'imaginaire et que les textes attribués aux nommés A, B, C, R et R^d appartiennent en réalité à un seul et même auteur.

Pour déclarer qu'un texte est l'œuvre d'un compilateur, il faut, ainsi que je l'ai dit plus haut, y constater un certain nombre d'interstices mal ou point comblés, des incohérences plus ou moins habilement atténuées. Voyons donc, avec toute l'attention qu'elles méritent, les raisons qui ont déterminé M. Wellhausen à admettre la multiplicité de sources pour le texte que nous étudions. Ce savant présente le chapitre xv comme un exemple de ce fait que B (E) et C (J) avaient été joints ensemble et retouchés par une troisième main. Je traduis littéralement :

« Le contexte de ce chapitre montre des cassures; notamment on aperçoit un joint principal entre les versets 1-6 et les versets 7-21. Dans le premier passage, il fait nuit. Cf. les étoiles (5), la vision (1), bien que la forme du rêve se fasse peu sentir; au contraire, dans 7 suiv., il fait d'abord jour, puis le jour baisse (12) et finalement arrive la nuit (17). Pendant que chez 1-6 on peut au besoin maintenir encore la forme de vision (1), chez v. 7-21, cela est tout à fait impossible. »

Jusqu'ici, nous n'avons que des remarques courantes, puisque l'existence des deux épisodes a été reconnue par tout le monde. On peut aussi souscrire à la remarque suivante du même critique : « A cela se joint une différence dans la manière de la vision : dans 1-6 elle est assez médiate, dans 7-21 elle

est manifestement immédiate », sans en tirer aucune conséquence, parce que le même phénomène se constate aussi dans d'autres récits bibliques, comme par exemple dans celui de Balaam, où celui-ci voit Yahwé tantôt en rêvant, tantôt en étant éveillé (Deutéronome, xxii, 8; xxiii, 3, 5). Plus substantiel est le passage suivant que je traduis littéralement :

« La divergence qui frappe le plus est dans la transition de v. 6 et v. 7, 8. Après que dans v. 6 la foi d'Abraham est louée et hautement mise sur son compte, Abraham se fait entendre ainsi sur une autre promesse de Dieu : « Par quoi puis-je savoir que je prendrai cette terre en possession? » A part cela, il faut aussi attacher du poids à l'usage différent du verbe ירש aux versets 7 et suivants et aux versets 3 et suivants. Il semble que dans 1-6 se présente une pièce de E (B) remaniée. En faveur de cela parle négativement ce fait que le yahwéiste, chapitre xxiv, ne connaît pas le nom d'Éliézer, si peu le nom de la nourrice de Rébecca, que l'élohiste connaît également; positivement, par ce fait que la révélation a lieu dans une vision nocturne et que la formule transitoire אחר הדברים האלה est employée. En procédant plus loin, on pourrait revendiquer pour J (C) les versets 7-21. Mais cela n'est possible qu'avec de fortes restrictions. Le verset 7 devrait alors avoir été fortement remanié; אֲנִי et Our-Kasdîm ne sont pas yahwéistes. Les versets 7-21 sont une sorte d'incubation qui est dans tous les cas étrangère au texte primitif. C'est une clause qui n'a proprement de sens qu'après v. 17-18 et anticipe la promesse explicite de la donation du pays de Chanaan. D'abord doit cependant, même d'après v. 8, être faite la promesse même et seulement après, on comprend la remarque que toutefois elle ne se réalisera pas bientôt, mais après longtemps, lorsque la culpabilité des habitants actuels du pays arrivera à son maximum. Les exégètes n'ont pas compris ordinairement très bien les paroles des versets 13-16 destinés à former une restriction aux versets 17-18. Les versets 19-21 seront aussi une addition, mais d'une nature indifférente et innocente. Le restant pourrait appartenir au yahwéiste (cf. xv, 18, avec xxiv, 7) et se rattacherait, dans ce cas, à xiii, 18. Après qu'A-

braham eut atteint le terme de sa pérégrination à Hébron et y eut construit un autel, il serait très convenable d'inaugurer ce lieu principal par une théophanie qui lui affirme la possession éventuelle de toute la terre sainte dans laquelle il vient de prendre pied. Cette promesse servirait en même temps de condition et de cause à ce qui suit au chapitre XVI, 18 et suiv., de manière que XV, 7 et suiv. aurait encore de ce côté-là une excellente connexion dans J (C). J'aurais partagé avec une pleine confiance les deux moitiés du chapitre XV entre E (B) et J (C), si je pouvais reconnaître le yahwéiste dans la main remaniante. Mais v. 13-16 et v. 7 trahissent dans le langage (רכוש, שיבה טובה) et la perception (Our-Kasdîm) de la parenté avec le Tétrateuque (A). » (*Skizzen*, II, 21-22.)

La valeur de ces considérations sera appréciée par les remarques détaillées qui suivent :

1) La prétendue divergence entre la foi parfaite d'Abraham (v. 6) et la demande במה ארע (v. 8) repose sur l'interprétation inexacte de cette dernière expression : Abraham désire recevoir une marque de faveur particulière, ce qu'il obtient en effet par la conclusion d'une alliance éternelle, et nullement un signe de toute-puissance, אות, pour consolider sa foi, demande à laquelle la conclusion de l'alliance ne répondrait pas du tout. Chose curieuse, M. Dillmann, qui accepte pourtant l'interprétation de M. Wellhausen et insiste également sur ladite contradiction, rappelle les demandes analogues de Gédéon et d'Ézéchias, qui ont cependant pour objet un אות (Juges, VI, 17 ; II Rois, XX, 8), ce qui n'est nullement le cas dans notre passage.

2) La différence de l'usage du verbe ירש dans les deux épisodes est des plus naturelles, dans l'un il s'agit de l'héritage des biens d'Abraham, dans l'autre de la prise de possession de la terre promise, idée que l'hébreu exprime par le même verbe. Au verset 7 Abraham n'est pas le seul יֹרֵשׁ (contre Dillmann), mais représente sa postérité ; cf. l'expression analogue Genèse, XIII, 17, sur le sens de laquelle le v. 15 ne laisse pas de doute.

3) Il est téméraire d'affirmer que le yahwéiste ignorait le nom d'Éliézer par la seule raison qu'il ne le mentionne pas au

chapitre xxiv; l'argument *a silentio* ne prouve rien. L'auteur a donné le nom de l'esclave là où il lui a paru utile de le faire; il n'est pas obligé de le mentionner partout. C'est la même chose en ce qui concerne le nom de la nourrice de Rébecca, une seule mention lui semblait suffisante. Quant aux mots אחר הדברים האלה, le savant critique a oublié de nous dire par quelle autre expression le yahwéiste aurait dû les remplacer. Enfin, le choix de la forme de la vision par un épisode qui prélude à une autre vision ayant une plus grande portée pour l'avenir n'a rien de bien singulier; en tout cas c'est une affaire de goût qui n'a pas besoin d'être absolument celui de tout le monde.

4) L'affirmation que אני et Our-Kasdîm ne sont pas yahwéistes, fragile en elle-même, montre simplement que le sens du verset 7 a été méconnu par la critique (voyez plus haut le commentaire), de même qu'elle a manqué de reconnaître le caractère hautement prophétique et yahwéiste par excellence de אני יהוה et ארני יהוה, caractère qui garantit l'authenticité du tétragramme dans l'ensemble de cette narration.

5) Un manque d'attention absolument inconcevable fait dire au savant critique que les versets 13-16 auraient leur place naturelle après 17-18, mais dans ce cas toute la description du soleil près de se coucher, de l'assoupissement subit d'Abraham et de ses pénibles angoisses constituerait une mise en scène entièrement inutile et l'on pourrait supprimer le verset 7 sans qu'il paraisse la moindre lacune. Quant à l'argument qu'il faut d'abord garantir la promesse de la prise de possession et ensuite déterminer quand elle aura lieu, il n'a aucun poids puisque, ainsi que nous l'avons montré, il n'est pas question de donner une garantie, la promesse divine n'en a pas besoin (Nombres, xxii, 19), mais une marque de faveur spéciale. Or, les sinistres pressentiments dont Abraham fut subitement accablé, ayant pu être pris pour une réponse négative de la part de Dieu, réclamaient une explication immédiate en même temps qu'une affirmation rassurante sur l'issue de l'épreuve réservée aux Abrahamides et au patriarche lui-même, v. 13-15. Le verset 16 y ajoute la raison du retard qu'éprouvera la prise de possession. Après l'explication intégrale de l'incident, le

narrateur reprend le fil de son récit en relatant l'accomplissement du rite et ses résultats empreints d'un surcroît considérable dans l'étendue de l'héritage. Cela dit, je laisse aux lecteurs à juger si notre critique a mieux compris la teneur des v. 13-16 que les autres exégètes.

6) Le savant critique caractérise le passage 19-21 comme une addition indifférente et innocente; il s'ensuit que la plupart des autres interpolations qui sont, d'après lui, légion, sont à la fois significatives et coupables, c'est-à-dire des falsifications préméditées. C'est un préjugé qui appartient à cette classe de démons tenaces qui ne peuvent être chassés que par la prière et le jeûne; je me récuse donc d'en entreprendre l'exorcisme, mais j'ose protester contre l'affabilité dont ledit passage est traité et qu'il ne mérite nullement, car le prolongement de la Palestine jusqu'à l'Euphrate et l'englobement dans sa frontière méridionale de territoires limitrophes ne sont ni insignifiants ni inconscients; le savant critique a donc parcouru trop rapidement ce passage et n'a pas reconnu la malice de l'interpolateur qu'il suppose.

7) La présence présumée de vocables et d'idées de A dans les versets 13-16 et 7 ne doit pas faire oublier que l'expression לתת לך את הארץ הזאת לרשתה du verset 7 est deutéronomique par excellence (Dillmann). Des quatre couples de mots qui composent la première moitié de ce verset, ויאמר אליו appartiendra au rédacteur final (R), אני à A, יהוה à C, אשר הוצאתיך à B, מאור כשדים de nouveau à A; cinq auteurs pour une seule phrase, c'est plus qu'étrange, c'est impossible.

Ces raisons me paraissent repousser définitivement les efforts de la critique à admettre des sources multiples pour le chapitre xv de la Genèse. Au contraire, la nécessité inéluctable d'y voir l'œuvre d'un seul auteur renforce considérablement l'idée d'une rédaction unique des quatorze chapitres qui précèdent et dans lesquels il nous a été impossible de trouver la moindre trace de divergences documentaires.

RAPPORTS AVEC LES RÉCITS ENVIRONNANTS

Les liens qui rattachent le chapitre xv aux narrations précédentes sont multiples et d'une frappante évidence. Il suppose d'abord tout ce qui a été raconté sur le berceau des Abrahamides à Our-Kasdîm (xv, 7 = xi, 30), la promesse faite à Abraham de lui donner de la postérité, זרע (xv, 3 = xii, 7; xiii, 15-16), le grand nombre de ses descendants (xv, 5 = xii, 2; xiii, 16), le mot רכוש (xv, 14 = xii, 5; xiii, 6; xiv, 11-16), le terme géographique קדמני (xv, 19) dérivé de קדם (xiii, 11). Au chapitre xiv se rapportent particulièrement l'introduction אחרי הדברים האלה (xv, 1) qui, ainsi que dans xxii, 1, suppose un long intermède après l'établissement et l'acte d'adoration (xiii, 19-xiv = xxi, 32-34-xxii), les phrases אל תירא et אנכי מגן לך (vv, 1) qui supposent la crainte d'être attaqué par des ennemis puissants (cf. xiv, 15), l'indication précise de la date en années (xv, 13 et xiv, 4-5) et l'usage de l'accusatif pour désigner la durée, דור רביעי (xv, 16), « la quatrième génération existant encore », et שלש עשרה שנה (xiv, 4), « pendant la treizième année », les noms ethniques דמשק (xv, 2), אמרי (xv, 16) et רפאים (xv, 20), qui ne sont pas intelligibles sans les données respectives de xiv, 15 et de xiv, 7 et xiv, 5. Le fait constaté dans xv, 16 que la mesure des iniquités amorrhéennes n'était pas complète, ne reçoit d'explication satisfaisante que lorsqu'on rapproche la narration relative à Melchisédec, roi de Salem (xiv, 18-20).

Le fait que le chapitre xv sert de prologue aux récits des chapitres suivants est reconnu par tous les exégètes; l'expression ולא יספר מרב (xvi, 10) constitue même une modification sensible de xv, 5.

DATE DE LA COMPOSITION

L'unité indivisible du chapitre xv étant, à mon avis, démontrée, il faut chercher à résoudre la seule question qui reste, celle de la date à laquelle il a été composé. Heureusement, en ce cas particulier, la tâche est notablement facilitée par une circonstance des plus rares qui s'impose immédiatement à

notre attention. Je veux parler de la délimitation des territoires donnée dans les versets 18-21 et qui contient un large supplément à celle de XIII, 14-17. Dans ce dernier passage, Abraham, placé sur une hauteur à la proximité de Bêt-el, peut embrasser du regard la terre promise à ses descendants. Plus tard, Moïse contemple à peu près le même espace du sommet du mont Nébo (Deutéronome, XXXIV, 1-4). Ce sont bien les limites de la Palestine propre, allant de Dan jusqu'à Beêr-Šeba' (Bersabée) d'une part, et du désert jusqu'à la Méditerranée de l'autre part. Les limites tracées dans XV, 18-21 vont beaucoup plus loin au sud et font plus que doubler la longueur de la Palestine vers le nord où elles touchent l'Euphrate. Cette étendue démesurée de la terre promise qui comprend la Syrie tout entière, mais ne la dépasse cependant pas, ne saurait guère être due à l'imagination d'un prophète messianiste aux environs du retour de la captivité de Babylone. Les patriotes de cette classe entrevoyaient pour Israël la domination universelle quoique plutôt morale que matérielle (Isaïe, LX, 12; Zacharie, IX, 10; Sophonias, III, 9-10); un poète antérieur à la destruction du temple désire pour son royal protecteur des domaines s'étendant de l'Euphrate jusqu'aux confins de la terre (Psaumes, LXXII, 8), mais ce sont là des souhaits qui reposent précisément sur les limites de notre chapitre où l'Euphrate forme l'extrême nord. Ces dernières limites ne peuvent donc refléter qu'une situation géographique matériellement vraie. Étant avéré que l'unification des diverses contrées de la Syrie sous le sceptre d'un monarque hébreu n'eut lieu qu'une seule fois dans l'histoire, savoir sous le règne de Salomon, nous sommes forcés de reconnaître que la promesse supplémentaire n'est en quelque sorte qu'une justification du *statu quo* qui pouvait être considéré comme le résultat de conquêtes illégitimes. A ceux que le contraste entre la terre promise et l'étendue du royaume pouvait étonner, il était nécessaire de dire que cet agrandissement énorme entrait dans les vues de la Divinité qui voulait ainsi récompenser par surcroît les mérites extraordinaires du père de la nation. Naturellement, une telle justification n'a de sens qu'au moment où elle est nécessaire. Après le schisme des dix tribus et les guerres fratricides entre

Israël et Juda, les conquêtes arbitraires ne soulevaient plus aucun scrupule et encore moins quand il s'agissait de peuples étrangers. Notre chapitre décèle donc une œuvre de l'époque salomonienne.

CHAPITRE XVI.

Ce chapitre est entièrement consacré à la naissance d'Ismaël. En voici le résumé. Saraï, se trouvant dans l'impossibilité de donner un enfant à Abraham, malgré les promesses réitérées faites à ce dernier de la part de Yahwé, détermine son époux à épouser son esclave à elle, nommée Hagar, et qui était d'origine égyptienne. Se voyant enceinte, Hagar devient irrévérencieuse envers sa maîtresse et, humiliée par cette dernière, s'enfuit dans le désert dans la direction de l'Égypte, rencontre un ange qui lui conseille de retourner et lui fait des révélations sur sa postérité. Retournée chez elle, elle met au monde Ismaël; Abraham était alors âgé de quatre-vingt-six ans.

REMARQUES CRITIQUES

Verset 1. En employant l'expression לא ילדה לו, au lieu de הָיְתָה עֲקָרָה, à l'instar de ותהי שרי עקרה du chapitre XI, 30, l'auteur montre qu'il connaît la donnée de XXV, 6, qui attribue à Abraham plusieurs enfants de concubines (פִּלַגְשִׁים), probablement avant sa sortie de Haran, lorsqu'il était relativement jeune. L'auteur relève ce fait que Saraï seule n'a pu lui donner d'enfant légitime ayant droit d'héritage.

Hagar était שִׁפְחָה, une esclave achetée spécialement pour le service de Sara, qui pouvait disposer d'elle à son gré. C'est le dernier degré de l'esclavage féminin, au-dessous de la אָמָה, qui est le bien commun de la famille, mais dont chaque membre, en dehors du père, ne peut disposer sans le consentement des autres. Une אמה devient שפחה quand elle est donnée à un seul individu (I Samuel, XXV, 41), mais le contraire n'est possible que lorsque la שפחה est épousée par son maître (Genèse, XXX, 3); dans l'usage courant, ces deux mots sont toute-

fois devenus synonymes et s'emploient indifféremment l'un pour l'autre.

Verset 2. Le désir de faire épouser son esclave par son mari n'a pas seulement pour but d'avoir un enfant adoptif; l'idée d'adoption est ordinairement exprimée par הָיָה ... לְבֵן (Exode, II, 10, *passim*); il implique l'espoir de la femme légitime que cette pénible renonciation à ses droits d'épouse rendra la Divinité favorable envers elle et la mettra à même de jouir du bonheur de la maternité. C'est le vrai sens de אוּלַי אִבָּנֶה מִמֶּנָּה (cf. XXX, 3, 18), phrase que les exégètes modernes n'ont comprise que très imparfaitement.

La remarque « et Abraham approuva les paroles (שָׁמַע לְקוֹל, Genèse, III, 17; Exode, XVIII, 24) de Saraï » caractérise la régularité du second mariage; cf. XXIV, 57.

Verset 3. Tout ce verset ne sert qu'à fixer la date du mariage; Saraï a patienté pendant dix ans dans l'espérance d'être mère; ce temps passé, elle procéda au dernier moyen qui lui restât de fléchir la sévérité divine. Cette remarque est nécessaire pour faire connaître la piété de Saraï et pour motiver ainsi d'avance la haute récompense qui lui est promise dans le chapitre XVII, 15-16. La critique a manqué de sagacité en attribuant ce verset à l'auteur A seul, comme si les autres narrateurs pouvaient faire récompenser Saraï sans qu'elle ait donné la moindre preuve de piété. Le principe « donnant donnant » est, au point de vue de la morale biblique qui rejette tout arbitraire dans les faveurs divines, beaucoup plus rigoureux que dans les autres systèmes religieux; dans la Genèse surtout, la bénédiction de Dieu est la conséquence du mérite, jamais de la pure complaisance. Du reste, l'emploi redondant de לוֹ revient dans XV, 10 et IX, 24, et forme parallèle avec XII, 1, passages yahwéistes évidents.

Verset 4. La raison pour laquelle Hagar à peine enceinte commence à faire peu de cas (וַתֵּקַל) de sa maîtresse ne vient pas d'un coup d'orgueil, idée qui aurait été exprimée par ויגבה לבה (ou וירם), mais de ce qu'elle supposait Sara sous le coup de la colère de Dieu. Comparez le chapitre XX, 18,

où est employé le verbe עצר, comme dans xvi, 2; preuve de plus que l'usage de אלהים, au lieu de יהוה, n'a aucune portée rédactionnelle. Hagar a naturellement manifesté son mépris par des actes d'insoumission et même par des paroles blessantes à l'adresse de Sara.

Verset 5. Sara, exaspérée, accuse Abraham d'être de connivence avec sa rivale. חמסי עליך, littéralement : « mon iniquité sur toi », signifie « l'iniquité dont je suis victime est imputable à toi, tu en es la cause ». Le mot חמס figure dans deux passages prétendus élohistes du récit du déluge, Genèse, vi, 11 et 13, et prouve ainsi que C connaissait parfaitement A, car il n'existe aucune raison plausible que ce mot ait été mis par le rédacteur final à la place d'un autre terme qui s'y trouvait. J'ai montré au verset précédent que Hagar conçut du mépris pour Sara à cause de sa stérilité envisagée comme une malédiction divine, tandis qu'elle-même était sûre d'avoir un enfant; il faut donc comprendre ותרא כי הרתה non dans le sens de « qu'elle te donnera une postérité (Dillmann) », ce résultat demeurait encore incertain, puisqu'elle pouvait mettre au monde une fille, laquelle ne peut perpétuer la lignée de son père; il faut comprendre ainsi : « Elle se voit enceinte et moi non, à cause de cela elle me méprise et toi tu sembles la protéger. » La réponse d'Abraham est : « Elle est ton esclave, agis avec elle comme bon te semble, je ne m'en mêle pas. »

Versets 6-8. Hagar connaît en perfection le chemin qui mène de Hébron (xiii, 18) à Pelusium (שור) en Égypte et l'ange de Yahwé la rencontre près d'un des puits qui se trouvent sur cette route. Évidemment elle a l'intention de retourner dans son pays natal (v. 1). Le narrateur suppose qu'elle était pourvue de pain pour ce voyage, mais relève expressément que la source était située dans le désert et que l'ange l'y a trouvée comme par hasard, וימצאה, l'apparition d'êtres divins étant réservée aux prophètes, et Sara elle-même n'y pouvait pas prétendre. L'infraction à cette règle est purement exceptionnelle, il s'agissait du sort du premier descendant légitime du patriarche qui était en même temps le premier prophète de Yahwé (xv, 1, 13-16; xx, 7). Le verset suivant, qui forme

l'entrée dans la conversation, est clair; le participe בֹּרַחַת rappelle le וַתִּבְרַח du verset 6 et ne fait pas allusion à la signification de « fuir », propre au verbe הָגַר en arabe, comme le pensent quelques exégètes.

Versets 9-10. L'ange lui ordonne de retourner dans la maison patriarcale et de supporter les sévices (הִתְעַנִּי) de sa maîtresse, étant assurée d'une magnifique récompense de la part de Yahwé : elle sera mère d'une innombrable descendance. Cette promesse est exprimée par des termes qui se trouvent déjà dans xv, 1, 5, sans compter d'autres passages éloignés (voir Dillmann). La connexité de ces deux versets a été méconnue par M. Wellhausen.

Verset 11. Maintenant vient la principale révélation touchant le fils qu'elle porte dans ses flancs. וְיֹלַדְתְּ, forme contracte pour וְיֹלֶדֶת; les deux participes marquent que l'enfantement ne tardera pas beaucoup. Le nom יִשְׁמָעֵאל est expliqué שָׁמַע יהוה אֶל עָנְיֵךְ, « Dieu a entendu ta peine », c'est-à-dire : a fait attention à elle et en a pris connaissance afin de t'en dédommager, non pour t'en sauver (Wellhausen); dans ce cas on aurait שָׁמַע יהוה קוֹלֵךְ. Le mot עָנְיֵךְ est tiré du verbe הִתְעַנִּי (v. 9). Du reste, les souffrances de Hagar ont certainement été atténuées, sinon entièrement supprimées, depuis la naissance d'Ismaël.

Verset 12. פֶּרֶא אָדָם, « un fauve-homme = un fauve humain, un homme sauvage habitant le désert »; cf. צֹאן אָדָם (Ézéchiel, xxxi, 38, « menu bétail humain ».

יָדוֹ בַכֹּל, etc., « sa main, son attaque sera dirigée contre tous ses voisins, et tous ses voisins chercheront à l'attaquer afin de l'éloigner de leurs confins ». La phrase suivante, וְעַל פְּנֵי כָל־אֶחָיו יִשְׁכֹּן, « toutefois, lui, demeurera en face de tous ses frères », exprime l'idée qu'Ismaël, c'est-à-dire sa postérité, restera néanmoins possesseur du désert et campera sans crainte en face de tous ses peuples frères, qui sont les Sémites du côté de son père, et les Égyptiens du côté de sa mère; en d'autres termes, ses campements s'étendront de-

puis l'Arabie et l'Égypte jusqu'aux bords du nord-est de l'Euphrate. Les noms de ces pays frontières sont donnés dans xxv, 18 : חוילה et שור au sud et au sud-ouest et אשור au nord et à l'est. La critique s'est inconcevablement égarée dans l'interprétation de ce passage parallèle qu'elle attribue à A, tandis qu'en réalité les deux passages appartiennent au même auteur.

Versets 13-14. Ce passage est plein de difficultés et doit contenir des fautes de scribe en partie difficiles à corriger avec certitude. La première difficulté, que je suis seul à signaler et qui est cependant énorme, consiste dans l'emploi du pronom de la deuxième personne אַתָּה, « toi » qui, à mon avis, ne saurait entrer dans la composition d'une appellation honorifique; on ne pourrait alléguer un seul exemple de ce genre dans toute la littérature biblique. La ponctuation massorétique אַתָּה est sans aucun doute inexacte. La lecture primitive paraît en avoir été אִתָּהּ, « avec elle », et voici comment j'imagine la présence de ce mot. Le verbe דָּבַר, comme son collatéral plus usité דִּבֵּר, régit à volonté les prépositions אֶל, « à » et אֵת, « avec »; ainsi nous lisons Genèse, xii, 4, דִּבֵּר אֵלָיו, et Genèse, xvii, 23, דִּבֵּר אִתּוֹ. Dans le passage que nous étudions, quelques manuscrits portaient הדבר אליה et d'autres הדבר אתה; la variante אתה ayant fini par entrer dans le texte à côté de אליה, les massorètes, pour lui donner un sens, ont été obligés d'y voir un pronom et de ponctuer אַתָּה. Ce mot doit donc être retiré du composé suivant et le nom honorifique est simplement אֵל רֳאִי, « dieu de vue », c'est-à-dire qui voit les affaires humaines et prévoit l'avenir.

La seconde moitié du verset 13, הגם הלם ראיתי אחרי ראי, ne présente pas de sens acceptable quand on conserve la leçon massorétique. Les Septante paraissent avoir lu הגם בפנים ראיתי את ראי, *καὶ γὰρ ἐνώπιον εἶδον ὀφθέντα μοι*, « et parce que j'ai vu en face celui qui regardait vers moi », ce qui est un pis-aller évident. La Pešitta אף חזוא חזית מן בתר דחזני, « j'ai vu aussi une vision après qu'il m'a vu », suppose ראי au

lieu de הלם et lit le reste comme le texte reçu. Parmi les hypothèses modernes, celle de M. Wellhausen a paru la plus vraisemblable. Ce savant propose de lire הגם אלה[ים] ראיתי [ואחי] אחרי ראי, « ai-je vu Dieu et suis-je restée en vie, après avoir vu? » Mais si la corruption de אלהים en הלם et la chute du mot אחי sont strictement possibles, les mots אחרי ראי forment un appendice insupportable étant parfaitement superflu (cf. Exode, xxxiii, 20; Deutéronome, v, 24, 26). Pour les rendre admissibles, il faudrait insérer, au lieu de l'affirmatif ואחי, le négatif ולא מתי, « et je ne suis pas morte (après l'avoir vu?) »; or, une telle insertion offre bien peu de vraisemblance et cela d'autant moins que l'idée ainsi obtenue ne rend pas compte du nom donné au puits dans le verset suivant. En présence de tant d'obscurité, je renonce également à la conjecture que j'ai émise autrefois à ce sujet en lisant avec la Vulgate אַחֲרֵי (*profecto hic vidi posteriora videntis me*) et en corrigeant le nom בְּאֵר לַחַי רֹאִי, « puits du (Dieu) vivant qui me voit » en רֹאִי (forme pausale de רְאִי), בְּאֵר לְחִי, « puits de la saillie (de pierre) de la vision »; la leçon לַחַי, attestée aussi par la Pešitta, paraît exacte. En la prenant pour point de départ on ne peut éluder la pensée que l'élément חַי devait se trouver dans la dernière phrase du verset 13, et cette considération m'encourage à proposer la leçon אֶת הַחַי au lieu de אחרי. Le sens de la phrase ne laisse rien à désirer; elle dit : n'ai-je pas vu ici (dans le désert, lieu peu propice aux visions, Dillmann), le Vivant qui m'a vue (= prit soin de moi)? Le nom « Puits du Vivant qui m'a vue » n'a plus besoin de commentaire, étant le résumé des paroles précédentes. L'identification de אֵל et de חַי a été faite expressément par le narrateur dans l'intention d'expliquer le nom du puits. Je crois que la petite correction que je viens de proposer concilie suffisamment le respect du texte reçu avec le besoin d'une interprétation raisonnable et s'adaptant au sens général du milieu.

Le puits לחי ראי revient dans l'histoire d'Isaac, xxiv, 62 et xxv, 11, passages dont l'un fait partie d'une narration employant le nom יהוה, l'autre dans un verset qui nomme

אלהים; quelle meilleure preuve pour le peu d'importance rédactionnelle de ces noms? Il y a plus, le puits est localisé par notre narrateur comme étant situé entre Qadêš et Bered, בֵּין קָדֵשׁ וּבֵין בָּרֶד; or, l'exemple de la localisation des Ismaélites dans la Genèse, xxv, 18, nous apprend que le point de départ est un lieu mentionné ailleurs par lui (voyez au verset 12), et comme la localité de קָדֵשׁ ne figure nulle part dans la Genèse, à la seule exception du chapitre xiv, 7, il faut convenir que ce chapitre vient bien du même auteur, malgré l'opinion générale des critiques modernes qui en font un hors-d'œuvre adventice. La seconde localité, בֶּרֶד, n'est pas mentionnée autre part, mais elle paraît avoir été assez connue pour se passer d'une détermination plus précise. On l'identifie ordinairement avec Βερδάν, κώμη ἐν τῇ Γεραρίτικῃ (Lagarde). Pour les légendes attachées à ces localités, voyez le commentaire de Dillmann.

Versets 15-16. La critique signale une contradiction entre le verset 11, où Hagar est appelée à donner à son fils le nom d'Ismaël, et ce verset qui attribue la nomination à Abraham. Le raisonnement est spécieux. Ils ont oublié que si la femme libre peut choisir le nom qui lui plaît pour donner à son enfant, la chose n'est pas possible pour la femme esclave. Dans le cas présent et le ressentiment de Sara étant donné, Abraham seul pouvait donner le nom à son fils légitime, et il est non moins naturel qu'Abraham, qui a été mis au courant de la théophanie de Hagar, ait préféré le nom ordonné par l'ange. Ainsi il ne subsiste pas la moindre preuve pour attribuer ce verset à un auteur différent du reste du chapitre. Quant au verset 16, sa connexion au verset précédent ne faisant doute pour personne, nous pouvons sans hésiter le déclarer partie intégrante de l'ensemble.

Examen d'une observation de M. Wellhausen.

Le commentaire qui précède a consciencieusement pesé la presque totalité des arguments que les exégètes éclairés ont fait valoir contre l'unité absolue de notre narration. Il me reste

à examiner une observation capitale de M. Wellhausen en ce qui concerne le sort de Hagar d'après J (C). Je traduis textuellement :

« D'après v. 8-10, Hagar doit retourner chez elle, y accoucher et aussi y élever son enfant; mais v. 11, 12 partent de l'idée qu'Ismaël grandit au désert et loin d'Abraham. Il valait cependant la peine d'annoncer que Hagar, suivant l'ordre de v. 8-10, retourna réellement chez sa maîtresse, mais cela n'arrive pas aux v. 11 et suivants..... Je crois donc que, d'après J (C), Hagar resta dans le désert et enfanta, près du puits Laḥaï-Roï, un garçon, le fils du désert Ismaël. La conclusion était peut-être formée par xxv, 18 : « et il demeurait depuis Hawila (à l'est) jusqu'à Sur (à l'ouest) ». Mais les versets xvi, 8-10 sont interpolés par le rédacteur afin de rendre possible plus tard le récit de E concernant l'expulsion d'Ismaël de la maison paternelle (xxi, 9 et suivants) ». (*Skizzen*, II, 19-20.)

Je demande bien pardon au savant critique. Son argumentation n'est au fond qu'une querelle par habitude. Le manque d'annonce formelle que l'esclave Hagar retourna chez elle sur l'ordre divin a son parallèle dans le silence observé sur le retour de l'esclave Éliézer dans xxiv, 61-67, circonstance qui révèle le même auteur pour les deux épisodes et exclut l'idée que les versets finals de notre narration soient dus à une autre main. Puis je me demande, non sans étonnement, si l'idée qu'Ismaël grandira dans le désert, conforme au verset 12, implique vraiment celle de la naissance dans le même lieu. Bien des personnes penseront, et je suis de leur avis, que l'expression והוא יהיה פרא אדם marque au contraire Ismaël comme un homme devenu פרא, un homme qui fuit les lieux cultivés et habités où il est né. Le mot פרא ne comporte point d'autre sens que celui de la sauvagerie et n'est jamais l'équivalent de « féroce » ou « rapace ».

Quant à l'inconvenance de l'idée de faire naître Ismaël dans le désert, on ne peut mieux l'exprimer que Dillmann, qui croit pourtant à l'ingérence du rédacteur dans ce chapitre : « Mais est-il admissible que, d'après C, l'ange n'apparaît que pour dire à Hagar qu'elle est enceinte (ce qu'elle sait déjà) et qu'elle

enfantera un fauve, sans lui prêter le moindre secours et pour la laisser en plan sans lui communiquer un ordre quelconque? Et Ismaël pouvait-il être considéré comme un fils d'Abraham s'il était né dans le désert? Au point de vue de la langue, les versets conviennent entièrement à C et ne montrent rien de la main d'un harmoniste. La partition de la parole de l'ange en trois adresses peut être intentionnelle. A cause de cela, il ne semble pas sûr que ces versets doivent être séparés de C. »

Enfin, il est impossible que le récit de C se soit terminé par « et il demeura de Hawila à Sur »; outre que Hawila n'est pas à l'est, mais au sud, la forme du singulier וישכן serait incorrecte, ce verbe désigne l'habitation dans un seul espace, fût-il extrêmement étendu. Dans xxv, 18, le pluriel וישכנו indique naturellement les divers territoires occupés par l'ensemble des tribus ismaélites dont chacune a sa demeure déterminée. En bon hébreu, il faut dire ou וישכן במדבר מחוילה עד שור, ou bien וישכן בין חוילה ובין שור. Le verset xxv, 18, ne peut donc pas être transporté ici, même sans l'expression באכה אשורה dont l'authenticité a été prouvée plus haut.

Notes pour l'interprétation des Psaumes.

(*Suite*[1].)

Psaume xxix.

Verset 1. Le sujet du verbe הָבוּ, « offrez, présentez », doit être בְּנֵי אֵלִים, « fils des puissants », réduit à משפחות עמים, « familles des peuples », par les Psaumes, xcvi, 7, et les Chroniques, I, xvi, 28.

Verset 2. כְּבוֹד שְׁמוֹ, « l'honneur de son nom », c'est-à-dire « l'honneur qui convient à son nom, à sa personne ». Au lieu de בהדרת קדש, les Septante et la Pešitta semblent avoir lu

1. Voir le fascicule d'octobre 1893, p. 289-302, le fascicule de janvier 1894, p. 1-12, le fascicule d'avril, p. 97-101, le fascicule de juillet, p. 215-223, et le fascicule d'octobre, p. 289-307.

בחצרת קדש; la leçon massorétique est cependant garantie par la locution להדרת קדש (II Chroniques, xx, 21).

Verset 3. Le קול יהוה, « la voix de Yahwé », est sans aucun doute le bruit du tonnerre, appelé ailleurs קֹלוֹת אֱלֹהִים (Exode, ix, 28) ou קֹלוֹת seul (*ibidem*, ix, 23, 28, 29, 33, 34); son action est exprimée par le verbe הרעים.

Verset 4. בַּכֹּחַ, « est dans la force », c'est-à-dire « doué de force »; la même nuance s'observe dans בֶּהָדָר.

Verset 5. La forme שִׁבֵּר marque une action plus intense que le *qal* שָׁבַר, « briser »; il faut la rendre par « broyer ». A noter le parallélisme palilogique et complétant שבר ארזים et וישבר . . ארזי לבנון.

Verset 6. Les compléments du verbe וירקידם sont לבנון ושריון, nommés après et dont chacun est comparé à un jeune animal. Le לבנון est le Liban proprement dit; le שריון, un des pics du mont Hermon (Deutéronome, iii, 9) représente l'Antiliban dont il est le prolongement.

Verset 7. Le verbe חצב, « couper, tailler », s'emploie dans le sens de « extraire », en parlant du métal (Deutéronome, viii, 9), de là le sens de « faire jaillir », en parlant de flammes.

Verset 8. Parallélisme palilogique et partiellement complété יחיל מדבר et יחיל־מדבר קדש. Le désert de Qadeš constituant la limite la plus méridionale de la Palestine, forme un contrepoids convenable aux deux rangées du Liban mentionnées au verset 6. Cette considération me donne à penser que le verset 7, qui interrompt la suite naturelle de l'idée, n'est pas à sa place en ce lieu, mais après le verset 4, où il est visiblement supposé, puisque la rupture des cèdres ne peut être l'effet du seul bruit du tonnerre, mais de la matière inflammable et explosible qui compose la foudre.

Verset 9. Le parallélisme indubitable de יְחוֹלֵל avec ויחשף, et de אילות avec יערות, montre bien : 1) que יחולל ne signifie pas ici « faire enfanter », comme dans Job xxxix, 1, mais « transpercer » (Isaïe, li, 19; cf. liii, 5); 2) que אַיָּלוֹת équivaut à אֵילוֹת, pluriel de אֵלָה, « térébinthe »; le singulier

אַיָּלָה semble même figurer dans אַיָּלָה שְׁלוּחָה (Genèse, XLIX, 21), que plusieurs anciens ont déjà traduit par « térébinthe élancé ».

Le verbe חשף, « dépouiller, dénuder », appliqué à יערות, désigne évidemment l'action d'éclaircir, d'abattre les arbres d'une forêt. Ce passage présente une reprise variée mais complétée du verset 5.

Par כֻּלּוֹ, il faut comprendre la totalité des officiants que les bouleversements météorologiques ne troublent pas un seul instant dans leur chant liturgique. Ce chant est précisément le verset introductif de notre psaume dont la substance se résume dans les mots : הבו ליהוה כבוד.

Verset 10. Reprise modifiée et complétée du verset 3; les מים et מים רבים de l'orage sont transformés en מבול, « déluge », à la seule fin de faire de l'événement analogue et généralement connu de la haute antiquité le contrepied de עולם, qui indique ici l'avenir le plus éloigné. Le poète veut dire : « Yahwé a déjà présidé au déluge comme roi, c'est-à-dire comme juge suprême, et il conservera ce pouvoir jusqu'à la fin des siècles. » La construction למבול ישב est comparable à ישב על המשפט (Isaïe, XXVIII, 6) et le mot מלך du second hémistiche y doit être sous-entendu.

La leçon massorétique וַיֵּשֶׁב doit être corrigée en וְיֵשֵׁב, conformément aux Septante καθιεῖται = V. *sedebit.*

Verset 11. En face des phénomènes naturels qui inspirent la terreur au double point de vue de force destructrice matérielle et, en nous replaçant au milieu des croyances anciennes, de mauvais pronostic pour un avenir plus ou moins prochain, l'auteur espère que Yahwé saura préserver son peuple de ces deux calamités à la fois, en lui donnant la force nécessaire pour ne pas perdre courage et en lui accordant la bénédiction d'une paix ininterrompue. Ce verset forme partie intégrante du poème et ne saurait être considéré comme une adjonction postérieure. Le premier hémistiche a donné lieu à la forme moins heureuse de Psaumes, XXVIII, 8.

TRADUCTION

1. Présentez à Yahwé, ô fils de puissants,
Présentez à Yahwé gloire et hommage.
2. Présentez à Yahwé la gloire digne de son nom,
Prosternez-vous devant Yahwé dans une sainte magnificence.

***

3. La voix de Yahwé est sur les eaux,
Le Dieu de la gloire a tonné,
Yahwé (a tonné) sur les grandes eaux.

***

4. La voix de Yahwé est douée de force,
La voix de Yahwé est douée de majesté;
7. La voix de Yahwé fait jaillir des flammes ardentes.

***

La voix de Yahwé brise les cèdres,
Yahwé a broyé les cèdres du Liban.
6. Il les a fait sauter (tous les deux) :
Le Liban, comme un jeune taureau,
Le Sirion, comme un jeune reêm.

***

8. La voix de Yahwé fait trembler le désert,
La voix de Yahwé fait trembler le désert de Qadeš.
9. La voix de Yahwé abat les térébinthes,
Éclaircit les forêts,
Mais dans son temple tout dit : « Gloire! »

***

10. Yahwé a présidé (en roi) au déluge,
Et Yahwé sera roi à tout jamais.

Le chœur.

11. Yahwé donnera la puissance à son peuple,
Yahwé bénira son peuple avec la paix.

TENEUR ET DATE

La description donnée par notre poème est bien celle d'un terrible orage comme on en voit parfois en Palestine. Je ne comprends pas comment quelques auteurs modernes, et surtout Graetz, ont pu penser à un tremblement de terre et dé-

terminer sur cette base la date du psaume comme étant contemporaine du règne d'Ozias, pendant lequel eut lieu un grand tremblement de terre en Judée (Amos, I, 1). La voix de Yahwé, c'est-à-dire le tonnerre, les grandes eaux comparées au déluge, le scintillement des flammes, ne sont nullement des phénomènes qui accompagnent habituellement les commotions sismiques du sol. L'ébranlement des montagnes et du désert dont il est question aux versets 6 et 8 ne doit pas donner le change, car ces mêmes phénomènes figurent dans la description de la sortie d'Égypte (Psaumes, XIV, 3-7), de la journée du Sinaï et de la marche au désert (Juges, V, 4-5), où il ne peut s'agir d'un tremblement de terre proprement dit, mais d'une forte trépidation produite au figuré par la peur, au réel par la marche de troupes nombreuses. La dernière ombre de doute disparaît quand on compare la seconde description de Psaumes, XVIII, 12-16, bien différente de la première au verset 8, qui dépeint un tremblement de terre réel et où l'on trouve le terme רעש, qui indique particulièrement ce phénomène. Notre poème a donc en vue un orage très violent, accompagné de coups de foudre destructifs qui semblent ébranler le sol. La description même ne nous offre pas de prise pour déterminer la date de la composition; cependant la circonstance que le verset 11 a été remanié par l'auteur du psaume XXVIII paraît favorable à une origine antérieure à l'exil; nous ne pouvons pas en dire davantage.

Psaume XXX.

Verset 1. Le titre indique d'abord que ce psaume a été chanté à l'occasion de l'inauguration du temple, ensuite qu'il a été composé primitivement par David. Cette dernière indication exprime simplement l'opinion de l'époque; la première, au contraire, semble historiquement exacte; nous y reviendrons quand nous traiterons de la date du poème.

Verset 2. La seconde forme de דלה, « puiser », au propre : « faire remonter le seau (דלי) du puits », a le sens figuré de « faire remonter de l'eau le noyé, sauver quelqu'un d'un péril imminent ».

La plupart des exégètes comprennent איבי לי comme איבי עלי, « et tu n'a pas réjoui mes ennemis sur moi, à mon détriment »; cf. Lamentations, II, 17. On peut considérer איבי לי comme un simple renforcement de איבי : « mes ennemis à moi », conformément à צרי ואיבי לי des Psaumes, XXVII, 2.

Verset 3. Par le verbe ותרפאני, « et tu m'as guéri », on voit qu'il s'agit d'une personne dangereusement malade. Lorsque la science des médecins est impuissante à guérir le mal, on invoque le secours de la Divinité, comme dans le cas de la maladie d'Ézéchias (Isaïe, XXXVIII, 1-3), dont le récit a évidemment servi de modèle à notre psalmiste.

Verset 4. L'exactitude du *ketîb* מיורדי בור, « tu m'as fait revivre au milieu de ceux qui sont descendus dans la fosse », n'est pas susceptible du moindre doute. Au contraire, la leçon du *qerî* מִיָּרְדִי בוֹר, « tu m'as fait vivre de façon que je ne descende pas à la fosse », impliquant un infinitif inusité, sinon impossible, יָרְדִי, au lieu de l'infinitif habituel רִדְתִּי, employé au verset 10, ne s'est certainement pas introduite sans une cause urgente. Nous tâcherons de l'indiquer plus loin.

Verset 5. Les hommes pieux, חֲסִידִים, sont intéressés au rétablissement de leur compagnon ; ils sont invités à en remercier la Divinité.

Verset 6. Il est évident que רֶגַע, « instant », ne convient pas comme antithèse à חיים, « vie ». Les Septante offrent ὅτι ὀργὴ ἐν τῷ θυμῷ αὐτοῦ = Vulg. *quoniam ira in indignatione ejus*. Le tour donné par Luther d'après l'exégèse juive : *Denn sein Zorn währet einen Augenblick, und er hat Lust zum Leben*, est trop forcé et n'offre dans sa seconde partie qu'une phrase décousue et plate. Graetz, en admettant que les Septante avaient lu גְּעָרָה pour רֶגַע, traduit : *Denn wenn auch Anfahren in seinem Zorn*, mais גערה répond à ἀπειλή ou ἐπιτίμησις, jamais à ὀργή. En vérité, les Septante, en désespoir de cause, ont changé רֶגַע en רֹגֶז, qui a souvent le sens de « colère = ὀργή », mais la phrase ainsi obtenue n'offre rien de satisfaisant. Toutes ces difficultés cessent quand on lit נֶגַע,

« coup, plaie, blessure », au lieu de רֶגַע. Le mot à mot de la phrase est : « car la blessure est dans sa colère, la vie est dans sa bienveillance », ce qui veut dire : « il frappe lorsqu'il est fâché, et rend la vie lorsqu'il devient favorable au patient », idée qui est souvent exprimée par les écrivains bibliques. Par le mot חַיִּים, il faut entendre surtout la vie exempte de souffrances, la santé. L'antithèse est double : נֶגַע et חיים d'une part, אַף et רצון de l'autre; le même fait s'observe dans le second hémistiche, où עֶרֶב est opposé à בֹּקֶר et בכי à רִנָּה.

Verset 7. שֶׁלֶו, « tranquillité », résume l'état de bonheur parfait qui n'est troublé par aucun accident fâcheux; il diffère de son synonyme שָׁלוֹם, « paix », par sa conception purement interne : on est [בְּ]שָׁלוֹם quand on n'est pas molesté par les autres et on est שָׁלֵו par un état de prospérité qui ne donne lieu à aucun souci.

Verset 8. Contrairement à la plupart des exégètes modernes qui changent ברצונך, « par ta bienveillance », en בחרונך, « dans ta colère », et העמדתה, « tu as établi », en המעדתה, « tu as fait chanceler », je maintiens la leçon reçue qui ne me paraît rien laisser à désirer au point de vue de la correction, car le complément du verbe n'est pas להררי, mais עֹז. La composition להררי עז est une inversion poétique pour עֹז לְהַרְרִי; comparez לדוד מזמור et מזמור לדוד. Il faut seulement porter dans l'esprit que la montagne est le symbole du lieu sûr, au figuré, celui de la confiance. La traduction littérale de la phrase est : « Yahwé, par ta bienveillance tu as établi la force de ma montagne », c'est-à-dire de la montagne sur laquelle j'étais placé. Comparer ויקם על סלע רגלי (Psaumes, XL, 13) et על במותי יעמידני (*ibidem*, XVIII, 33). La leçon impossible הֶעֱמַד לְהַרְרֵי עֹז, παρέσχου τῷ κάλλει μου δύναμιν = V. *præstitisti decori meo virtutem*, montre combien le texte alexandrin était inférieur au texte massorétique.

הָיִיתִי נִבְהָל marque l'effet de l'affaissement de la montagne qui s'est produit par suite de l'abandon de la part de Yahwé;

c'est beaucoup plus poétique que l'expression directe « ma montagne s'est affaissée ».

Verset 10. L'expression מה־בצע ברמי est une réduction concise de la phrase complète מה בצע כי תהרגני ושפכת את דמי, « quel profit aurais-tu à me tuer et à verser mon sang ? » dont le plus ancien modèle se trouve dans la Genèse, xxxvii, 26. La fin du verset, contenant sous une forme interrogative la doctrine que les morts ne louent pas Dieu, est imitée de la prière d'Ézéchias (Isaïe, xxxviii, 18).

Verset 12. מִסְפֵּד, lamentations de deuil accompagnées de gestes de désespoir ; le malade incurable pousse d'ordinaire des cris déchirants qui sont pour ainsi dire son oraison funèbre ; ils se sont changés en מחול, « danse », c'est-à-dire en cris et gestes joyeux que manifestent les personnes qui se donnent l'amusement de la danse.

Aux temps anciens, l'individu dans un cas de grande détresse, après s'être attaché à son corps, à la place de tout autre vêtement, un sac ou cilice d'étoffe grossière, ne le détachait que lorsqu'il croyait sa prière exaucée. C'est le sens de פתחת שקי, « tu as délié mon cilice ». Le sens propre de אָזַר est « entourer quelqu'un d'une ceinture », אֵזוֹר, qui maintient le corps dans une attitude droite et ferme » ; ici la ceinture est représentée par la joie qui produit les mêmes effets sur l'homme affligé.

Verset 13. Au lieu de כבוד, les Septante ont lu כבודי, ἡ δόξα μου = *gloria mea*. Graetz remarque avec raison que l'une et l'autre de ces leçons sont inexactes, mais son idée de lire כנורי, « ma harpe », au lieu de כבודי, « ma gloire », n'est pas heureuse, parce que le כנור ne peut pas être le sujet du verbe זִמֵּר ; on dit en hébreu יזמר בכנור ; il faudrait par conséquent corriger ici אזמרך בכנורי ולא אדם », que je psalmodie à toi avec ma harpe et que je ne me taise pas », ce qui est à la fois une phrase trop prosaïque et une correction trop violente. Le moyen de rétablir un sens satisfaisant est beaucoup plus simple : il faut seulement effacer le ו de כבוד et ponctuer כְּבֵדִי, « foie, viscères, intestin », ainsi que nous

l'avons montré par plusieurs exemples dans nos remarques sur les Psaumes vii, 6 et xvi, 9. Il faut traduire : « Afin que mon corps psalmodie à toi sans se taire », ce qui forme parallélisme avec l'autre moitié du verset. Comparez la locution analogue : לִבִּי וּבְשָׂרִי יְרַנְּנוּ אֶל אֵל חָי (Psaumes, lxxxiv, 3), « mon cœur et ma chair chantent au Dieu vivant ».

TRADUCTION

1. (**Psaume — chant d'inauguration du temple — de David.**)

2. Je t'exalte, ô Yahwé, de m'avoir relevé
Et de ne pas avoir fait réjouir mes ennemis (à mon détriment).
3. Yahwé, mon Dieu, je t'ai adressé ma plainte
Et tu m'as guéri (aussitôt).
4. O Yahwé, tu as fait remonter du Šeol mon âme,
Tu m'as retiré vivant du milieu de ceux qui sont descendus dans la fosse.

***

5. Psalmodiez à Yahwé, vous qui lui êtes fidèles,
Et présentez des actions de grâces à son nom sacré.
6. Car, si sa colère frappe, sa bienveillance redonne la vie;
Le soir, les larmes sont au gîte,
Le matin (réapparaît) le chant joyeux.

***

7. Pendant mon bonheur je me disais :
Je ne chancellerai jamais.
8. (Mais) toi seul, Yahwé, as consolidé ma sécurité,
Ta face détournée, je me suis senti alarmé.
9. A toi, ô Yahwé, j'ai adressé des clameurs,
A Yahwé j'ai adressé des suppliques :
10. « Quel avantage aurais-tu, si tu versais mon sang,
« Si je descendais au lieu de corruption?
« Est-ce que la poussière prononce ta louange?
« Est-ce qu'elle annonce tes actes généreux?
11. « Écoute, ô Yahwé, et prends-moi en pitié,
« Yahwé, sois mon aide! »

***

12. Tu as changé ma complainte en mélodie de danse,
Tu as défait mon cilice, pour me ceindre de joie,
13. Afin que mon être entonne des psalmodies en ton honneur;
Yahwé, mon Dieu, je te louerai à tout jamais.

SENS ET DATE APPROXIMATIVE DU POÈME

Notre psaume a un caractère franchement individuel : l'auteur remercie Dieu de l'avoir guéri d'une maladie mortelle. Était-il prêtre ou lévite? Rien ne l'indique formellemeat, bien que la chose paraisse vraisemblable, étant donné qu'il appartenait à la classe des חֲסִידִים (v. 5), qui s'occupaient spécialement du rite des sacrifices (L, 5). Une autre question est celle de savoir s'il s'agit d'une maladie réelle ou bien, en admettant que l'auteur s'est identifié avec son peuple, d'un état politique déprimé, d'une crise douloureuse et subite dans laquelle l'existence même de la nation menaçait de sombrer, comme c'était le cas à l'époque des persécutions d'Antiochus Épiphane ou de l'empereur Caligula. D'après ce que je vois, rien ne me semble révéler une telle situation dans notre poème. La figure de la remontée du schéol, et tout particulièrement l'emploi permanent du singulier me semblent peu favorables à cette hypothèse, si générale chez les exégètes modernes. Si la suscription « un cantique d'inauguration du temple » mérite confiance, et il n'y a pas de raison pour la lui refuser, son existence pendant l'inauguration du temple de Jérusalem par Judas Macchabée en 160 avant l'ère vulgaire serait prouvée, car il ne peut être question d'aucune autre inauguration, soit antérieure, soit postérieure, qui puisse ressembler au sens figuré à l'état dépeint dans le poème. Nos moyens d'investigation ne permettent pas de déterminer de combien il est antérieur à cette date. Néanmoins, l'emploi du mot כָּבֵד (כבוד) pour בשר, au verset 13, semble militer en faveur d'une origine préalexandrine; à ma connaissance, l'usage de ce mot dans le sens indiqué ne se trouve dans aucun produit littéraire juif de l'époque grecque.

PSAUME XXXI.

Les versets 1 à 5 ne donnent lieu à aucune remarque particulière.

Verset 6. Au lieu du passé absolu פָּדִיתָה, il faut la forme conversive וּפָדִיתָה, « et tu rachèteras » (Graetz).

Verset 7. L'opposition וַאֲנִי, en tête du second hémistiche, n'a aucune raison d'être si l'on conserve la leçon massorétique שָׂנֵאתִי, « je hais »; la lecture שָׂנֵאתָ, « tu hais », admise par les Septante, ne remédie point à l'incohérence. Il faut lire שְׂנֵאוּנִי, « me haïssent »; le sujet est השומרים הבלי שוא, « ceux qui observent les vanités de la fausseté », c'est-à-dire le culte des faux dieux, l'idolâtrie.

Verset 10. Le verbe עשש ne s'applique pas seulement à l'œil, mais aussi à d'autres parties du corps (v. 11); il ne faut donc pas ajouter דבקו לעפר après נפשי ובטני, comme le dit Graetz. Le sens de ce verbe semble être « prendre une couleur fanée, se troubler ».

Verset 11. La racine כשל, « chanceler », se rapproche souvent de חשל (= חלש?), « être faible » (Zacharie, XII, 8; Lamentations, II, 14). עָוֹן, au propre « péché », désigne souvent l'idée générale de « peine ». Les mots מִכָּל־צוֹרְרַי du verset suivant forment la fin de celui-ci (cf. Psaumes, VI, 8).

Verset 12. Le mot מְאֹד ne pouvant raisonnablement former parallélisme avec פַּחַד, il faut le corriger en מָגוֹר, « peur »; la correction מָאֹס, préférée par Graetz, cadre moins dans ce contexte.

Verset 13. Les deux hémistiches forment, non parallélisme comme on le croit, mais antithèse l'un à l'autre : le premier vise les amis, le second les ennemis. כְּלִי אֹבֵד est un vase prêt à se désagréger au premier contact de la main. Le choc prévu est longuement préparé par les ennemis et décrit dans la phrase suivante.

Verset 14. Bien que la leçon massorétique מָגוֹר מִסָּבִיב soit attestée par les Septante, lesquels y ont vu avec raison la racine גור, « demeurer » (παροικούντων = V. *commorantium*),

je pense néanmoins qu'il faut מְגוּרַי מִסָּבִיב, « mes voisins des alentours », comme dans les Lamentations, ii, 22.

הִוָּסְדָם, infinitif *niphal* de יסד, ayant le sens de « s'entendre en secret », סוֹד (Psaumes, ii, 2); le changement en הִוָּעֲדָם (Graetz) ne convient ni à דִּבָּה, « chuchotage », ni à זמם, « projeter, planer ».

Verset 16. עִתּוֹתַי, « mes temps », c'est-à-dire « mon avenir »; la correction עֶזְרָתִי (Graetz) est inadmissible, car il faudrait אתה עזרתי (Psaumes, xl, 18; cf. xxvii, 9).

Verset 18. La correction de יִדְּמוּ en יֵרְדוּ (Graetz) doit être repoussée; on dit ירד שאול ou ירד שאולה, non י׳ לשאול; il faut traduire : « Qu'ils se tiennent silencieux (en baissant la tête) vers le šéol. »

Verset 19. עָתָק signifie proprement « chose déplacée », puis « inconvenance, iniquité, etc. ».

Verset 21. Le singulier רֹכֶס semble signifier « intrigue, complot », de רכס, « accrocher ». — Au lieu de בְּסֻכָּה, il faut lire בְּסֻכָּתֶךָ, parallèle à בְּסֵתֶר פָּנֶיךָ; la leçon כְּסֻכָּה = כִּבְסֻכָּה (Graetz) détruirait la belle allure de la phrase.

Verset 22. L'expression בְּעִיר מָצוֹר, « dans une ville assiégée », admise par tous les textes, offre une image étrange; le poète n'a pas pu se comparer à une ville. Le changement en כְּעִיר מִבְצָר, « comme dans une ville fortifiée » (Graetz), produit une image qui se rattache fort mal à ce qui précède. Lisez : בְּעֵת מָצוֹק, « au moment de détresse ».

Verset 23. בחפזי, « dans ma précipitation, mon étourderie » (cf. Psaumes, xvi, 1). — נִגְרַזְתִּי; la racine גרז pour גזר n'est pas suffisamment garantie au moyen du substantif גַּרְזֶן, « hache », qui peut venir soit de גזז, soit de גזן = גזם; le mieux sera de lire נִגְרַשְׁתִּי, comme dans Jonas, ii, 5.

Verset 24. Le contexte montre que אֱמוּנִים n'est pas un nom abstrait, « fidélité » (Septante), mais un adjectif, « fidèles, partisans ».

Le massorétique עַל־יֶתֶר, « mesuré par la corde, exactement », est bien préférable à la leçon עַל־יוֹתֵר, « abondamment, » supposée par les Septante.

עֹשֵׂה est pour עֹשֵׂי, mais la locution עֹשֵׂי גַאוה. si l'on compare גֵּאוּת עָשָׂה (Isaïe, xxii, 5), ne semble pas convenir dans notre passage. A lire probablement עֹשֵׂי עַוְלָה, comme dans Psaumes, xxxvii, 1.

TRADUCTION

2. En toi, Yahwé, je me suis confié.
Puissé-je ne jamais éprouver la honte;
Délivre-moi, conformément à ta justice.
3. Incline ton oreille vers moi, sauve-moi vite,
Sois pour moi un rocher de salut,
Un édifice fortifié où je puisse résister aux attaques.
4. Car tu es mon rocher, ma citadelle.
Par l'amour de ton nom conduis-m'y et entretiens-moi.
5. Fais-moi sortir du piège que l'on m'a tendu,
Car tu es mon (unique) refuge.
6. Je pose mon esprit dans ta main,
Délivre-moi, Yahwé, dieu vrai.
7. Ceux qui persévèrent dans les fausses vanités me haïssent,
Mais moi, je me confie en Yahwé.
8. Je ressentirai une vive joie si j'obtiens ta grâce,
Si, en voyant ma peine, en prenant connaissance des chagrins de mon âme,
9. Au lieu de me livrer dans la main de l'ennemi,
Tu me fais poser les pieds dans l'espace large.

***

10. Aie pitié de moi, ô Yahwé, car ma détresse est extrême,
Le chagrin ronge mes yeux, mon âme et mes entrailles,
11. Car ma vie se consume dans l'affliction, mes années dans les soupirs,
Mes forces dépérissent dans la souffrance,
Mes ossements se décomposent à cause de mes adversaires.
12. Je suis devenu un objet de honte pour mes voisins,
Un objet de répugnance et d'épouvante pour ceux qui me connaissent;
Ceux qui me voient dans la rue cherchent à m'éviter.
13. Je suis oublié du cœur (des hommes),
Je ressemble à un vase qui tombe en morceaux.

14. J'entends chuchoter la multitude, mes voisins de toutes parts,
Comploter ensemble ma perte.

***

15. Malgré cela je me suis confié à toi,
J'ai dit, toi (seul) es mon Dieu.
16. Mon avenir est dans ta main,
Sauve-moi de mes ennemis, mes persécuteurs.
17. Montre un visage brillant à ton serviteur,
Sauve-moi par ta grâce.
18. Puissé-je, ô Yahwé, ne pas éprouver la honte, moi qui t'invoque,
Puissent les méchants éprouver la honte,
Devenir mornes et abaissés à l'extrême.
19. Puissent devenir muettes ces lèvres improbes,
Qui, superbes et dédaigneuses, débitent sur le juste des paroles indignes !

***

20. Qu'elle est grande, la bienveillance que tu réserves pour tes adorateurs,
Que tu pratiques envers ceux qui se confient en toi contre les fils des hommes !
21. Tu les places dans une cachette inaccessible, à l'abri des intrigues des hommes,
Tu les caches dans ta tente, contre les attaques des (mauvaises) langues.
22. Béni soit Yahwé qui m'a témoigné sa grâce infinie au moment de la détresse.
23. Dans ma précipitation, me croyant repoussé de ton regard,
En réalité, tu as écouté la voix de mes suppliques aussitôt que je te l'ai adressée.
24. Aimez Yahwé, vous qui lui êtes fidèles, Yahwé protège ceux qui lui sont sincèrement attachés
Et rémunère dans une juste mesure ceux qui pratiquent l'iniquité.
25. Prenez courage et que votre cœur regagne la fermeté,
Vous tous qui attendez (le secours de) Yahwé !

TENEUR ET DATE DU PSAUME

Ce psaume constitue une prière fervente contre des persécuteurs acharnés qui ne dédaignent pas de recourir à la plus basse calomnie pour perdre l'objet de leur haine. Ces ennemis sont des partisans de l'idolâtrie nationale ; le culte des peuples étrangers n'est pas en jeu, moins encore une pression externe de la part d'un gouvernement étranger. La description conviendrait par-

faitement aux souffrances dont se plaint si souvent le prophète Jérémie, de sorte que plusieurs exégètes font de ce dernier l'auteur du poème. Cependant le style de Jérémie a une allure plus agitée et moins coulante. La similitude de certaines expressions est loin de prouver l'identité de l'auteur avec Jérémie. La phrase כי שמעתי דבת רבים מגור מסביב, commune à notre psaume (v. 14) et à Jérémie, xx, 10, fait définitivement pencher la balance en faveur de deux auteurs différents. Outre la variante vraisemblable מגורי מסביב, cette phrase cadre moins bien dans notre psaume que dans le passage mentionné de Jérémie; dans ce dernier, דבה conserve son sens usuel de « délation, calomnie »; dans l'autre, il n'a que le sens affaibli de « chuchotement ». Notre poète est néanmoins un contemporain du martyr d'Anatot; il est un disciple peut-être inconnu du prophète et une victime de la persécution qui s'est déchaînée alors sans aucun doute contre ses partisans de la part des gouvernants et de la majorité du peuple.

Psaume xxxii.

Verset 1. Le terme technique מַשְׂכִּיל revient plusieurs fois en tête de certains psaumes, mais son sens particulier n'en demeure pas moins obscur.

La Massore, aussi bien que les Septante, lisent נְשׂוּי פֶּשַׁע (ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι = V. *quorum remissæ sunt iniquitates*), de נשׂא, « porter, supporter, emporter », mais le passif de נשׂא est נשׂוא, et je ne crois pas que le poète ait commis une faute de grammaire par amour de la paronomasie avec כְּסוּי (Graetz); puis, la locution régulière est נשׂא עוון, et le poète lui-même l'a employée au verset 5. Ces considérations me donnent à penser que la vraie lecture est נְשׁוּי, passif de נשׁה, « oublier » (Lamentations, iii, 17); il faut donc traduire « celui dont l'iniquité est oubliée », non de Dieu qui, représentant la justice absolue, la pardonne mais ne l'oublie jamais (Exode, xxxiv, 7), mais de l'homme même qui ne se rappelle pas l'avoir jamais commise; c'est aussi le sens de כסוי חטאה,

« celui dont le péché est couvert (à ses propres yeux) ». En d'autres termes : « Heureux celui dont la conscience ne peut se reprocher la moindre faute, la moindre transgression. »

Verset 2. L'homme dont Dieu ne compte aucun péché est celui qui n'en commet point, parce qu'il lui est fermement attaché, ainsi que l'explique la phrase suivante.

Comme le substantif רְמִיָּה « fraude » ne se joint jamais à רוּחַ, « esprit », je donne la préférence à la leçon des Septante qui a בְּפִיהוּ (ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ), que la Vulgate a corrigée d'après l'hébreu : *in spiritu ejus*. La fraude religieuse consiste à hésiter entre le culte de Yahwé et celui des idoles (Psaumes, XXVI, 4).

Verset 3. L'auteur se sent accablé par la conscience d'avoir parfois forfait à son attachement à Yahwé qui a déjà commencé à le lui faire expier par une souffrance aiguë qui lui arrache des cris de douleur. Avant כי, il faut suppléer ואני, « quant à moi (à qui Dieu demande compte des péchés), si je voulais me taire (et n'en pas faire l'aveu), mes ossements seraient déjà corrodés par la pourriture par suite des cris de douleur que je pousse toute la journée ». La leçon בשאגתי est exacte; la tentative de la changer en בְּשְׂגָגָתִי (Graetz) aboutit à une platitude insupportable.

Verset 4. La phrase נהפך לשדי בחרבוני קיץ n'est pas facile à comprendre. Les Septante donnent un vrai non-sens : 'Εστράφην εἰς ταλαιπορίαν ἐν τῷ παγῆναί μοι ἄκανθαν = Vulg. *conversus sum in ærumna mea, dum configitur spina*, comme s'il y avait קוֹץ (?) נֶהֱפַכְתִּי לְשֹׁדִּי בְּחָרְבֵנִי. Les modernes traduisent tantôt : *dass mein Saft vertrocknete, wie es im Sommer dürre wird* (Luther), tantôt *mein Saft ward in Sonnentrockniss verwandelt*, ce qui offre une image impropre. En réalité נהפך ne signifie pas ici « se changer en », mais « tourner », dans le sens de « se gâter », en parlant du lait; il faut aussi lire כחרבוני = כְּבְחָרְבוֹנֵי, « ma sève est tournée », comme il arrive aux liquides pendant les chaleurs de l'été. Cela implique le fait que le malade est affligé d'une fièvre ardente.

Verset 5. On doit comprendre le passé נשאת dans le sens futur, comme le prouve le futur אודה qui précède. עֲוֹן חַטָּאתִי, littéralement « le péché de mon défaut », veut dire : « le péché qui est mon défaut, n'importe lequel de mes péchés »; comparez עָוֹן אֲשֶׁר חֵטְא (Hosée, XXII, 9), « un péché quelconque ». Je ne m'explique pas comment Graetz y a pu trouver un « pléonasme inutile »; aussi la correction proposée par ce savant est plutôt ingénieuse que vraie. La répétition de סלה dans les versets 4 et 5 ne signifie pas grand'chose; comparez Psaumes, LI, 5 et 7.

Verset 6. עַל־זֹאת, « pour cela », c'est-à-dire, par suite du pardon que tu m'as accordé, tout autre fidèle s'adressera à toi avec l'espoir d'être exaucé. יתפלל n'est pas un jussif (Graetz), mais un simple futur.

Les mots לעת מצא רק לשטף n'offrent point de sens acceptable. On traduit d'habitude avec les anciens לעת מצא par « en temps opportun », mais la référence à דרשו את יהוה בהמצאו (Isaïe, LV, 6), » recherchez Yahwé pendant qu'il est encore présent », n'a aucune valeur : Isaïe II s'adresse aux méchants et les exhorte à se tourner vers leur Dieu qui est en voie de s'éloigner d'eux; dans notre passage, il s'agit au contraire du fidèle que Dieu doit protéger aussitôt qu'il entend sa prière. Plus incompréhensibles sont encore les mots רק לשטף ou, suivant les Septante, רק בשטף, πλὴν ἐν κατακλυσμῷ = V. *verumtamen in diluvio*, auxquels ne s'adapte guère la fin de la phrase אליו לא יגיעו, « ne l'atteindront pas ». Je crois avec Graetz que le texte est corrompu, mais au lieu de corriger רק en רצון, je place le ק avant le א de מצא, et je lis לעת מָצֹק אָז (pour אז) : « Par suite de cela, tout fidèle t'adressera sa prière au moment de la détresse; alors, quand l'inondation surviendra, les grandes eaux ne l'atteindront pas. »

Verset 7. Ce passage n'exige aucune correction : רָנֵּי est le pluriel construit de רֹן (cf. עֹל, חֹק), « chant », et פַּלֵּט est l'infinitif *piel*. La phrase « tu m'entoures de chants de salut »

est du même genre que והאזרני שמחה (Psaumes, xxx, 12), « tu m'as ceint de joie ».

Verset 8. Le mot אִיעָצָה, « je conseillerai », ne convient pas à ce qui suit. Les Septante lisent אֶעָצְם, ἐπιστηρίω = Vulg. *firmabo*, ce qui ne vaut guère mieux. La leçon primitive est sans aucun doute אַשְׁעֶה, « je ferai tourner vers toi mon œil »; le verbe שעה s'emploie bien avec עין (Isaïe, VI, 10; XXXII, 3); la confusion de ש avec יע est des plus naturelles et nous donne un nouveau témoignage en faveur de l'originalité relative du texte hébreu traditionnel. Les suffixes de la 2ᵉ personne se rapportent à l'homme.

Verset 9. Comme il s'agit d'hommes en général, le pluriel תהיו n'étonne guère. Le verbe הָבִין régit souvent la préposition ב. Lire עָלָיו au lieu de עֶדְיוֹ, « sa parure », qui ne convient pas. Le sens est : ne ressemblez pas au cheval ou au mulet qui, ne comprenant pas l'utilité du mors et des freins pour la direction de la course, refuse de s'approcher de son palefrenier qui veut les lui appliquer, vous de même ne refusez pas d'écouter l'enseignement que je vous offre. Il ne s'agit nullement de l'idée que les méchants sont domptés par les souffrances comme le cheval ou le mulet par le mors et le frein; de même les corrections qu'on a proposées sont inutiles. La source des difficultés éprouvées par Graetz comme par les Septante provient de ce qu'ils ont pris אין הבין pour un qualificatif : « comme un cheval ou un mulet insensé ». Graetz a été aussi amené à voir dans בל קרב אליך un jussif : « afin qu'il ne s'approche de toi », ce qui n'a pas de sens, puisque le mors et le frein ont pour but de tenir l'animal près de soi et de ne pas le laisser éloigner. Les Septante ont lu לְעִיהֶם בְּלוֹם, ἐν χυμῷ καὶ χαλινῷ τὰς σιαγόνας αὐτῶν ἄγξεις = Vulg. *in camo et freno maxillas eorum constringe* », mais ils ont bien compris la phrase suivante dans le sens de l'indicatif.

Verset 10 présente l'enseignement promis au verset 8 sous la forme d'un proverbe de sagesse qui compare les malheurs

réservés aux méchants avec les faveurs divines auxquelles peuvent s'attendre les bons.

Verset 11. Conclusion encourageant les justes à se réjouir et à consoler leurs compagnons. Graetz fait de ce verset le commencement du psaume suivant; il me paraît cependant que la presque identité d'expressions dans les deux versets prouve au contraire leur séparation primitive. Une chose seule peut être supposée, c'est que la suite des psaumes 32 et 33 a été amenée par la similitude entre le verset final de l'un avec le verset initial de l'autre.

TRADUCTION

1. Heureux celui dont les méfaits sont oubliés,
Dont les fautes sont couvertes.
2. Heureux l'homme à qui Yahwé ne compte pas de péchés,
Dont la bouche est exempte de duplicité.
3. Car si je me tais (sur mes péchés) mes ossements se décomposeront,
A force de pousser des cris (de douleur) toute la journée.
4. Car jour et nuit ta main m'accable,
Ma sève s'est gâtée comme (le lait) par les ardeurs de l'été.
5. Je te fais connaître mes fautes, je ne te cache pas mes péchés,
Je te dis : J'avouerai mes transgressions à Yahwé,
Et toi, tu pardonneras mes péchés autant qu'ils sont.
6. A cause de cela, tout fidèle t'invoquera au moment de détresse;
Alors, si le cataclysme survient, les grandes eaux ne l'atteindront pas.
7. Tu es mon refuge, tu me sauves de la calamité,
Tu m'entoures de chants de salut.



8. Je veux te rendre sage, ô homme, t'enseigner la voie que tu dois suivre :
9. Ne ressemble pas au cheval ou au mulet
Qui, ne comprenant pas la nécessité du mors et du frein (qui le domptent)
Refuse de s'approcher de toi (qui le conduis) :
10. Des souffrances innombrables sont réservées au méchant,
Mais celui qui se confie en Yahwé est entouré de faveurs.

***

11. Réjouissez-vous et exultez, ô justes,
Et inspirez des chants d'allégresse à tous ceux qui ont le cœur droit !

Ce psaume, d'un caractère décidément individuel, a un but didactique. L'auteur se représente lui-même comme exemple à tous ceux qui reviennent à Yahwé après une longue hésitation qui frisait l'infidélité. Il espère et fait espérer à ceux qui se trouvent dans le même cas que Dieu les recevra dans sa grâce et passera l'éponge sur leur passé. Cela rappelle, à ne pas se tromper, la foi chancelante dans beaucoup de contemporains des derniers prophètes, surtout de Malachie, lorsque la reconstruction du temple n'a pas réalisé les espérances que les prophètes avaient fait briller (Malachie, II, 11; III, 3, 5-21). A cette époque, le culte du temple était tombé dans le discrédit, aussi notre poète se tait sur l'expiation des péchés par les sacrifices. Ceux-ci reprirent de l'importance après la réforme d'Esdras et de Néhémie, en 444 avant J.-C.; le poème doit être en tout cas antérieur à cette réforme.

Psaume xxxiii.

Verset 1. נָאוָה pour נַאֲוָה, *niphal* de אוה, dont les racines apparentées et synonymes sont נוא et יאה; la première a donné naissance au néo-hébreu נוי, « beauté »; la seconde à l'adjectif יָאֶה, qui figure en phénicien sous la forme défective יא.

Verset 2. נבל עשור est le même que l'instrument appelé עשור seul (Psaumes, XCII, 4).

Verset 3. נגן בתרועה désigne visiblement le jeu d'instruments à vent, spécialement les שופרות התרועה.

Verset 10. הֵנִיא, *hiphil* d'une racine peu usitée en hébreu et comparable à l'arabe نأى, « être éloigné ».

Verset 16. המלך, l'article a ici comme souvent un sens général : « aucun roi ».

Verset 18. Le complément sous-entendu de לא ימלט, « ne fait pas échapper (à la mort) » est נפשו, « sa personne ».

Le psaume fait allusion à un événement historique : un roi ou gouverneur hostile venait de périr, malgré sa nombreuse armée, composée de cavalerie et de guerriers solides (v. 10,

16, 17) ; le peuple a échappé comme par miracle à un grand danger en même temps qu'à la famine (v. 19). Comme le peuple n'a pas pris part à cet événement, le poème ne saurait réfléchir les victoires des Macchabées, mais un des intermèdes fréquents des guerres des Diadoques pendant lesquelles la Palestine était menacée de dévastation et de famine. Graetz croit y trouver l'écho de l'opposition des Samaritains et de leurs acolytes à la reconstruction du temple de Jérusalem par Zorobabel. Je ne trouve rien dans le psaume qui puisse appuyer cette conjecture.

Psaume xxxiv.

Verset 1. La suscription annonce que David composa ce psaume après avoir été chassé par Abimélec à la suite de la folie qu'il avait feinte. Cet événement eut lieu à Gath, capitale philistine où régnait alors le roi אָכִישׁ (I Samuel, xxi, 11-16). Pour cette raison, Graetz, d'après Krochmal, n'hésite pas à corriger אֲבִימֶלֶךְ en אכי[ש] מלך [פלשתים], mais cela n'explique guère l'origine de la corruption qui existait déjà dans le texte qu'avaient sous les yeux les traducteurs grecs (ἐναντίον Ἀβιμέλεχ) ; le problème me paraît se résoudre d'une manière beaucoup moins violente en admettant que le texte primitif portait אֵלֵי מֶלֶךְ (cf. אֵילֵי מוֹאָב, Exode, xv, 15, et אֵלֵי גִבּוֹרִים, Ézéchiel, xxxii, 21), « les chefs du roi » ; ni le nom du roi ni celui du pays n'avaient besoin d'être explicitement indiqués, le récit afférent étant généralement connu. La corruption de אלי en אבי, ainsi que l'adjonction de ce mot à מלך, si elle est facilement explicable, ne laisse pas de montrer qu'à l'époque macchabéenne les suscriptions elles-mêmes jouissaient déjà d'une autorité intangible, quand même elles offraient des données historiquement inexactes et perceptibles au premier aspect. Lire au pluriel וַיְגָרְשֻׁהוּ.

Verset 6. Il faut changer avec les Septante le passé des deux premiers verbes הִבִּיטוּ et וְנָהָרוּ en impératif : הַבִּיטוּ et

וּנְהָרוּ, puis lire וּפְנֵיכֶם au lieu de וּפְנֵיהֶם, mais, contrairement à ces traducteurs suivis de Graetz, maintenir au verbe נהר le sens de « accourir » qu'il a dans la Bible; celui de « briller » (φωτίσθητε), *illuminamini*, est purement araméen. La séparation des deux verbes par le complément indirect אליו est conforme au génie hébreu. Le sens exact est : « Regardez-le et accourez à lui, et vous ne serez pas désappointés », littéralement « et votre face ne blêmira pas ». אַל est employé ici comme une simple négation; cf. Cantique, vii, 3. Au lieu de הַבִּיטוּ, les Septante paraissent avoir lu quelque chose comme הַחִישׁוּ, προσέλθατε = *accedite*.

Verset 7. זֶה עָנִי ne peut signifier « ce pauvre », expression qui serait עָנִי זֶה ; זֶה a ici le sens de הִנֵּה, « voici » (cf. Isaïe, xxiii, 13; Genèse, ii, 23. Ce verset et le suivant sont mis dans la bouche des 'Anawîm.

Verset 9. Le verbe טעם est synonyme de השכיל, de même que le substantif טַעַם répond à שֵׂכֶל ; cf. Proverbes, xxxi, 18.

Verset 11. L'emploi de כפירים dans le sens de « riches » ne se trouve que dans Ézéchiel, xxxviii, 13. Il se peut pourtant que, dans ces deux passages, la leçon exacte soit כַּבִּירִים = Sept. πλούσιοι, Vulg. *divites*.

Verset 13. מִי exprime ici l'idée de « qui que tu sois » et n'est pas un simple interrogatif; c'est à cet auditeur imaginé que s'adressent tous les passages qui terminent le psaume. Le verset 17 doit visiblement se placer avant le verset 16.

Verset 23. La racine אשם constitue souvent un succédané de שמם, « être désolé »; cf. Psaumes, v, 11; Hosée, xiv, 1; Ézéchiel, vi, 6.

La teneur du psaume est trop générale pour que l'on puisse en déterminer la date; la placidité de la diction témoigne cependant d'une situation relativement tranquille et exclut par conséquent les temps agités qui ont précédé et suivi la victoire des Macchabées.

Psaume xxxv.

Verset 1. יָרִיב, nom formé de la racine inusitée ירב = ריב (Isaïe, xlix, 25; Jérémie, xviii, 19). — לְחַם au *qal* (Psaumes, lvi, 2).

Verset 3. La leçon וּסְגֹר existait déjà devant les Septante qui donnent καὶ σύγκλεισον = *et conclude*, mais elle n'offre pas de sens acceptable; je ne crois pas non plus que nous ayons la Σάγαρις des Scythes, comme le pense Graetz, qui corrige à cause de cela הָרֵק, « dégaine », en הָרֵם, « lève »; mais הרים לקראת n'est pas hébreu; il faut lire simplement וְעוּרָה, « et élève-toi », comme au psaume lix, 5.

Verset 8. A noter l'emploi du singulier au lieu du pluriel, désaccord qui se trouve aussi ailleurs. שׁואה, « malheur imprévu », de là בְּשׁוֹאָה, « à l'improviste ». Il n'est pas nécessaire de corriger ce mot en בשחה; le suffixe de בָּהּ se rapporte à רשת.

Verset 11. Les deux hémistiches ne se lient pas bien; Graetz se tire d'embarras en effaçant ישאלוני : *Es treten falsche Zeugen auf die ich nicht kenne.* Comme ce mot est garanti par les Septante : Ἀναστάντες μάρτυρες ἄδικοι ἃ οὐκ ἐγίνωσκον ἠρώτων με, Vulg. *surgentes testes iniqui quæ ignorabam interrogabant me*, il n'est pas permis de ne point en tenir compte. La considération que l'interrogatoire de tout inculpé se fait par les juges et non par les témoins, nous montre la bonne voie à suivre. Toute difficulté disparaît en lisant, au lieu du *qal* יקומון, « se lèvent », le *hiphil* יְקִימוּן : « ils (les accusateurs qui sont aussi les juges) placent des faux témoins, m'interrogent sur des choses (délictueuses) dont je n'ai aucune connaissance ».

Le mot שְׁכוֹל, « privation d'enfants » (Isaïe, xlvii, 8, 9), admis par les anciens, ne convient pas au contexte; la correction כֶּשֶׁל (Fallstrick), faite par Graetz, exige l'introduction du verbe נתנו que le texte n'a pas. Il me paraît plus simple de

corriger שכול en שִׁקְּרוּ, « ils ont menti à ma personne, ils m'ont trahi » (Genèse, xxi, 23).

Verset 13. Après בחלותם, le verbe היה est sous-entendu. La phrase finale ותפלתי על חיקי תשוב est généralement reçue et interprétée comme un souhait : « et puisse ma prière, c'est-à-dire le vœu que je faisais pour eux, retourner vers mon sein = retomber sur moi-même ! » Mais on remarque facilement que la bonne intention de la prière est suffisamment exprimée par le deuil et le jeûne de l'auteur. La leçon est sans aucun doute corrompue. Graetz regarde le groupe חיקי ת comme altéré de חיותם, « dans ma prière pour leur guérison (?) », et joint le mot שוב au verset suivant, après l'avoir corrigé en שׁוֹמֵם, « désoler ». En conservant la coupure des versets, je proposerai de lire les deux derniers mots אלהים יחשוב, « et ma prière, Dieu (la) prenait en considération, en tenait compte »; cf. אדני יחשב לי (Psaumes, xl, 18).

Verset 14. התהלכתי signifie probablement en ce lieu : « je me suis conduit (avec eux) »; cependant la leçon אַט הִלַּכְתִּי, « j'ai marché lentement », offrirait le double avantage de marquer une attitude de deuil en même temps qu'un parallèle à קֹדֵר, « tout triste, morne », du second hémistiche.

Verset 16. Le nom צֶלַע, « trébuchement, chute », vient de צלע, « boiter » (aram. טלע, ar. ظلع), et n'est pas identique avec צֵלָע (aram. עלעא, ar. ضلع), « côte, côté ».

נֵכִים est à mon avis une forme contracte pour נִכְאִים, *niphal* de כאה, « blesser, léser »; il s'agit de gens qui prétendent avoir été blessés ou lésés d'une manière quelconque par le poète, lequel ne les connaît même pas. La correction נכרים (Graetz), « des étrangers », ne satisfait pas.

La négation ולא דמו, « et ne se sont pas tus », exige pour le verbe positif qui précède le sens de « crier », qui n'est point propre à קרעו. La tournure donnée par Luther : *Sie reissen und hören nicht auf*, est très forcée. Encore moins satisfaisante est la version grecque : διεσχίσθησαν καὶ οὐ κατενύγησαν = Vulg. *Dissipati sunt nec compuncti.* La tentative de lire קראו avec א au lieu de ע, a le défaut de donner une expres-

sion vague; ce n'est pas le « cri » en soi qui marque la rancune, mais le cri de joie. Cette considération m'amène à corriger קרעו en הֵרִעוּ, « ils ont poussé des cris de joie ».

Verset 16. Les trois premiers mots בחנפי לעגי מעוג n'offrent aucun sens; la corruption du texte se corrige en partie par la version grecque qui a : Ἐπείρασάν με, ἐξεμυκτήρισάν με μυκτηρισμόν = Vulg. *tentaverunt me, subsannaverunt me subsannatione* », ce qui répond à בְּחָנוּנִי לָעֲגוּ לָעוֹג. Graetz admet cette version dans sa totalité; je serai moins affirmatif. Si, d'une part, la leçon לעגו לעוג est corroborée par l'infinitif suivant et parallèle חָרֹק, d'autre part, celle de בחנוני est doublement suspecte. D'abord, il faudrait בחנוני וילעגו (cf. Psaumes, xxii, 30; xcvii, 8, *passim*); puis, le verbe בחן signifie « éprouver, mettre à l'épreuve la pureté de l'intention », mais non « examiner », au sens concret; cette dernière action, dans le cas présent, où il s'agit de savoir si l'adversaire va bientôt disparaître, est exprimée en hébreu, suivant divers degrés d'intensité, par ראה, הביט, התבונן et d'autres verbes synonymes. La lecture בחנוני est donc une conjecture malheureuse de la part du traducteur grec et nullement une leçon du texte original. En retournant au texte massorétique, on voit tout de suite que le ב de בחנפי caractérise la manière dont la raillerie s'est manifestée, et comme le groupe חנפי ne convient ni par le sens de « dégénération, corruption », qu'il comporte dans la Bible, ni par le suffixe י qu'il affecte, on est conduit à le corriger en חֶרְפָּה, « honte, opprobre, insulte », et l'on obtient ainsi la phrase aussi correcte que claire : « En m'insultant ils (me) lancent des railleries. » Comparez : בְּחֶרְפָּה הִכּוּ לְחָיָי (Job, xvi, 10), « en m'insultant ils m'ont frappé à la figure ».

Verset 17. כַּמָּה, « combien », appliqué au temps, est l'équivalent de עַד־מָתַי, « jusques à quand? »

Les mots השיבה נפשי משאיהם présentent une phrase incohérente. La version des Septante : Ἀποκατάστησον τὴν ψυχήν μου ἀπὸ τῆς κακουργίας αὐτῶν = Vulg. *restitue animam meam a malignitate eorum*, donne à שׁא le sens conjectural de « ma-

lice », mais ne réussit pas à obtenir un sens général qui soit acceptable ; la version de Luther : *Errette doch meine Seele aus ihrem Gettümmel*, est affligée de la même platitude. Graetz, après Dyserinck, qui corrige מִשֹּׁאֵיהֶם en כְּשֹׁאֲגֵהֶם, n'arrive pas à un meilleur résultat (*entziehe meine Seele von ihrem Wuthschrei*. La considération suivante me semble amener un résultat plus satisfaisant. Des deux compléments indirects et parallèles au verbe et qui sont affectés l'un et l'autre de la préposition מִ, le second, מִכְּפִירִים, se termine par l'indice du pluriel sans suffixe personnel ; n'est-il pas naturel que le premier ait la même terminaison ? Si cette argumentation est exacte, et on ne voit vraiment pas pourquoi elle ne le serait pas, il résulterait : 1° que le ה de משאיהם est de trop ; 2° que le groupe שאים désigne au figuré, aussi bien que כפירים, des hommes méchants, des oppresseurs. A première vue, le participe שֹׁאֶה pourrait bien signifier « dévastateur », ce qui cadrerait assez bien dans cette phrase, mais le verbe שאה est exclusivement employé dans le sens intransitif de « être désolé, dévasté » (Isaïe, vi, 11). Obligé de penser à une autre racine commençant par שא, j'incline à lire מִשֹּׁאֲפִים, « des oppresseurs » ; Psaumes, lvi, 2, 3 ; lvii, 4.

Verset 19. יקרצו, le pronom relatif est supprimé : « Ceux qui me haïssent sans cause, qui clignent des yeux. »

Verset 20. לֹא שָׁלוֹם, formé comme לֹא אֵל (Deutéronome, xxxii, 21), signifie « non paix, discorde ». La version grecque avait לִי, ἐμοὶ μὲν εἰρηνικὰ ἐλάλουν = Vulg. *mihi quidem pacifice loquebantur*, ce qui l'a obligée à interpréter רִגְעֵי dans le sens de « colère » (ὀργή) et de rejeter le mot ארץ qui suit. La Vulgate rétablit le mot hébreu, mais en maintenant la version grecque, elle a abouti à un non-sens évident : *et in iracundia terræ*. Luther et les modernes traduisent רגעי par « tranquilles » (*stille, ruhige*). J'ai montré plus haut, à propos de כי רגע באפו (Psaumes, xxx, 6), que les Septante, faute de mieux, ont changé רגע en רגז = ὀργή ; la logique les a poussés à faire la même correction dans le passage que nous étudions. De là la malencontreuse ὀργή qui a égaré la Vulgate.

Quant à nous, nous n'avons qu'à introduire la même leçon qui nous a rendu un bon service dans le passage en question pour obtenir un sens excellent dans ce verset. Nous lisons donc, en supposant l'altération de נ en ר, qui est des plus fréquentes dans la Bible, עַל נִגְעֵי אֶרֶץ, « sur les plus frappés de la terre ils méditent des paroles de tromperies, de fausses accusations ». Le serviteur de Dieu, l'homme intègre, est d'ordinaire un נָגוּעַ (Isaïe, LIII, 5; Psaumes, LXXIII, 14), « frappé de plaies, un souffre-douleur », dans le milieu pervers où il se trouve et qu'il offusque sans le vouloir.

Verset 21. הֶאָח est très souvent une exclamation de joie et de triomphe, rarement une exclamation de regret et de compassion. Après ראתה עינינו il faut sous-entendre בו, qui indique la joie maligne.

Verset 22. Le verbe רָאִיתָה, quoique généralement constaté, choque par la proximité de ראתה du verset précédent. De plus, le verbe אל תחרש, « ne te tais pas », ne se lie pas bien avec l'idée de « voir ». Je préfère donc la leçon ואתה, « et toi ». Cf. Psaumes, VI, 4.

Verset 23. Les verbes העירה והקיצה ont ici, comme dans quelques autres passages, le sens intransitif, bien qu'il existe à côté le *niphal* הֵעוֹר; toutefois העירה est aussi employé comme un verbe actif, synonyme de עורר.

Verset 24. L'expression הֶאָח נַפְשֵׁנוּ est obscure et la version : Εὖγε, εὖγε τῇ ψυχῇ ἡμῶν = *euge, euge, animæ meæ*, ne la rend pas plus claire. Peut-être y avait-il primitivement יְרַשְׁנוּ ou יְרַשְׁנוּהוּ, « nous ferons un héritage, ou nous partagerons son héritage »; il s'agit probablement de la place éminente que le poète occupait dans le sacerdoce ou dans l'administration du temple. Pour le sens général, comparez Ézéchiel, XXXVI, 2. Le parallélisme avec בִּלַּעֲנוּהוּ, « nous l'avons dévoré », paraît favorable à cette conjecture.

Verset 26. הַמַּגְדִּילִים doit être compris dans le sens intransitif, comme מִתְגַּדְּלִים; cf. הִגְדִּילוּ עָלַי (Psaumes, XXXVIII, 17).

TRADUCTION

1. Lutte, ô Yahwé, contre mes adversaires,
Combats ceux qui me combattent.
2. Saisis le bouclier et la targe,
Et prépare-toi à m'aider.
3. Dégaine la lance et poste-toi en face de mes persécuteurs;
Dis-moi : « Je suis ton secours! »

***

4. Que ceux qui attentent à ma vie rougissent et blêmissent de honte,
Que ceux qui méditent ma perte soient ignominieusement repoussés!
5. Qu'ils (se dissipent) comme la menue paille au vent,
Et que l'ange de Yahwé les chasse (devant lui).
6. Que leur chemin soit ténébreux et glissant,
Et que l'ange de Yahwé les poursuive.
7. Car sans aucune raison ils m'ont tendu des pièges,
Sans motif ils m'ont creusé (des fosses).
8. Puissent les atteindre des malheurs qu'ils ne peuvent prévoir,
Puissent les pièges qu'ils ont tendus les saisir
Et les y faire tomber à l'improviste,
9. Pendant que mon âme se réjouira en Yahwé,
Pendant qu'elle exultera en son secours.
10. (Alors) tout mon être dira : Yahwé, tu es incomparable,
Tu sauves le faible (de la main) du plus fort,
Le pauvre et le nécessiteux de celui qui fait violence à leur droit.

***

11. Ils produisent de faux témoins,
Ils m'interrogent sur (des crimes) que j'ignore.
12. Ils me rendent le mal pour le bien,
Ils me rendent victime de leur trahison.

***

13. Moi, lorsqu'ils tombèrent malades, je me ceignis d'un cilice,
Je mortifiai mon corps par le jeûne
Et Dieu tint compte de ma prière.
14. Je marchais lentement comme si j'allais perdre un ami, un frère,
Comme si j'étais en deuil de (ma) mère, morne, je courbais le dos.
15. Eux, une chute m'étant arrivée, ils s'en réjouissent, tous réunis;
Des gens inconnus, se prétendant lésés, s'assemblent contre moi;
Ils poussent des cris d'allégresse, sans arrêter.
16. En m'insultant, ils m'ont lancé des railleries,
Ils ont grincé les dents contre moi.

***

17. Seigneur, jusques à quand regarderas-tu (ce triste spectacle)?
Sauve mon âme de ces hommes implacables,
(Sauve) ma vie de ces brutes féroces.

18. Je t'en remercierai au milieu du grand public,
Je te louerai au milieu d'une multitude de peuple.
19. Que mes adversaires iniques n'aient pas à se réjouir de mon malheur,
Que mes ennemis injustes n'aient pas à cligner des yeux (sur moi);
20. Car ils prononcent toujours des paroles troublantes,
Et contre les plus infortunés de la terre ils méditent des complots iniques.
21. En ouvrant toute grande leur bouche contre moi, ils disent :
Triomphe! triomphe! Nos yeux voient enfin (sa chute).

***

22. Mais toi, Yahwé, ne te tais pas,
Seigneur, ne t'éloigne pas de moi;
23. Éveille-toi bien pour me rendre justice,
Seigneur, (lève-toi) pour défendre ma cause.
24. Prononce mon jugement en conformité avec ta justice,
Afin que (mes ennemis) n'aient sujet de se réjouir à mon détriment;
25. Afin qu'ils ne disent pas dans leur cœur :
Triomphe, nous l'avons enfin retiré du monde;
Afin qu'ils ne disent pas : Nous l'avons anéanti!

***

26. Ceux qui se réjouissent de mon malheur rougiront et blêmiront en même temps,
Ceux qui se soulèvent contre moi seront couverts de honte et d'opprobre,
27. Alors que ceux qui veulent mon bonheur entonneront des chants joyeux;
28. (Alors) ma langue aussi annoncera ta justice,
(Entonnera) toute la journée tes louanges.

L'auteur de ce psaume était un chef ayant de nombreux partisans, voire le suffrage de la majorité (v. 18). Il avait des ennemis acharnés qui employaient tous les moyens pour le faire tomber. Pendant sa maladie ils croyaient déjà être bientôt débarrassés de lui et se substituer à sa place (v. 25). Il s'agit probablement de graves contestations dans la corporation sacerdotale au sujet du grand prêtre, mais il est impossible de déterminer davantage. Cependant, comme la discorde ne vient pas des dissensions religieuses, l'événement visé doit être antérieur à l'époque des Macchabées.

J. HALÉVY.

INDEX

DES IDÉOGRAMMES ET DES MOTS CONTENUS DANS LES LETTRES BABYLONIENNES D'EL-AMARNA[1]

(Transcription et traduction de M. HALÉVY)

PAR J. PERRUCHON.

Les mots, racines et idéogrammes sont classés dans l'ordre alphabétique suivant : *a, b, d, e, g. h, i, k, l, m, n, p, q, r, s, ṣ, š, t, ṭ, u, y, z.* Les idéogrammes sont accompagnés de l'abréviation *id.*

Dans les articles qui comportent plusieurs parties du discours, les mots ont été autant que possible disposés ainsi qu'il suit : le verbe dans ses différents modes (1er imparfait, 2e imparfait, permansif, impératif, participe) et conjugaisons (pael, piel, etc.) — substantif — adjectif — adverbe et particules dérivées. A propos du permansif, nous devons faire remarquer que parfois les scribes des gouverneurs de Syrie emploient pour la 1re personne du singulier l'adformante *ti* au lieu de l'adformante *ku*, qui en est la caractéristique en assyrien, ex. : *ušširti*, j'ai envoyé, pour *uššuraku*.

Il n'a pas paru utile de noter tous les passages où figurent les mots ou les formes constatés, mais seulement quelques-uns; ils sont indiqués de la même manière que dans l'index précédent.

Parmi les lettres d'El-Amarna publiées par M. Halévy, les unes ont paru dans le *Journal asiatique*, les autres dans la *Revue sémitique*. Celles qui portent les nos 1 à 240 inclusivement ont été imprimées dans le premier de ces recueils d'octobre 1890 à octobre 1892, 8e série, t. XVI, p. 298 et 402; XVII, p. 87 et 202; XVIII, p. 134 et 510; XIX, 270 et 499; XX, 233. Les nos 241 à 321 se trouvent dans la *Revue sémitique*, janvier 1893, p. 47; avril 1893, p. 118; juillet 1893, p. 202; octobre 1893, p. 303; janvier 1894, p. 13; avril 1894, p. 110 et juillet 1894, p. 224.

ABRÉVIATIONS. — *Cstr.*, nom à l'état construit ou employé avec suffixes; — *dét.*, idéogramme servant à indiquer une certaine catégorie de noms; — *fém.*, féminin; — *id.*, idéogramme; — *ift.*, ifteal; — *ifta.*, iftaal; — *iftan.*, iftaneal; — *isht.*, ishtafal; — *ni.*, nifal; — *pi.*, piel; — *pl.*, pluriel; — *sh.*, shafel; — *suff.*, suffixe.

1. Un index complet pour les lettres conservées au Musée britannique a été donné par M. le Dr Bezold dans son *Oriental Diplomacy*, qui contient ces lettres.

A-am-ma, jamais, **22**, *21*. — A-a-i-im-ma, **7**, 9.
A-an, indicatif des noms des nombres cardinaux. — VII a-an, **64**, 6; **89**, 5.
A (?)-ar-hi (?) **71**, *f*.
A-aš-ši-a-an-ni (?), **26**, 39².
A-a-u (?), **51**, 16.
Ab, ab-meš (?), **25**, *63*; **48**, 47; **72**, 11; **73**, 6.
Ababu, sauver (?), implorer. — I-bu-ba-am, **254**, 28. — *Sh.* šu-ub-bu(?)-bu, **256**, 56. — A-bu-u-bu (?), **25**, 51²; a-bu-u-bi, **26**, *5*.
Abadu. — A-ba-da, à jamais, **104**, 52. — A-be-du-šu (?), **28**, 27².
Abagu. Voy. Abaku.
Abaku. — Ab-gu-tum, **23**, 19; ub-bu-gu-tum, **25**, 24²; ub-ku-tum, **24**, *42*.
Abalu, porter, emporter. — I-ba-lu, **122**, 19; ta-bal-šum-ma, **259**, 44; na-bi-il (?), 144, 32; I-ba-al, **244**, 19; li-ba-lu, **152**, 20, 30; ti-bal, **58**, 104; ni-be-Il, **308**, 15; ni-e-be-el, **24**, *86*. — *Pi.* u-bal, **266**, 15; **267**, 40; ub-ba-lu, **22**, 26; u-ub-ba-lu, **22**, 29; ub-ba-lu-šu, **295**, 39; ub-ba-lu-ši, **144**, 24; nu-ub-ba-lu-uš-šu, **310**, 7; u-bil, **243**, 19; u-bi-li-mi, **103**, 55; tu-ba-lu-na (?), **42**, 53; **45**, 18; nu-bu-ul-me, **299**, 25; tu-ub-ba-lu-na, *pl.* **304**, 14. — *Ni.* ib-bal-šu, 285, 12; ni-ib-bu-li (?), **240**, *24*. — *Sh.* i-ši-bi-la, **245**, 35; u-še-bi-la, **3**, 19; **7**, *23*, *24*; **24**, 41; **188**, 4; u-še-bi-la-an-ni, **246**, 35; u-še-bi-la-ak-ku, **7**, 9; **10**, 12; **41**, 60; **243**, 14; u-še-bi-la-ku, **19**, 5, 6; **242**, 15; u-še-bil-la-qu-me, **23**, 18; u-še-bi-lu, **19**, 2; **22**, *5*; **23**, 29; **24**, 77; u-še-bi-lu-ni-ku, *pl.*, **241**, 58; u-še-bi-il, **92**, 58; u-še-bi-i-lu, **6**, *16*; u-še-e-bi-la, **23**, 40; u-še-e-bi-lam-ma, **23**, 41; u-še-e-bil-me, **23**, 16; u-še-e-bil-ak-ku, **24**, 52; u-še-e-bil-ak-qu-me, **26**, 16; u-še-bil-an-ni-ma, **24**, 43; u-še-ib-bi-la, **7**, *14*, *20*; u-še-e-ib-bi-lu, **23**, 27, 31, 32; u-ši-e-bi-lu, **23**, 15; li-še-bi-la, **7**, *22*; **246**, 60; li-še-bi-la-am-ma, **7**, *18*; li-še-bil-an-ni, **246**, 60; li-še-e-bi-il, **246**, 48; li-še-e-bi-la, **22**, *80*; **23**, *45*, *48*; li-še-bi-la-an-ni, **246**, 43; li-še-bi-la-an-ni, **246**, 42, 67; lu-še-bila, **6**, 21; lu-še-bi-lu, **245**, 17; lu-še-bi-la-ak-ku, **6**, *30*; lu-še-bil-ak-ku, **18**, 37; du-še-e-bi-la, **23**, 31; du-še-e-bi-lam-ma, **23**, 33; tu-še-bi-el, **242**, 13; tu-še-bi-e-la, **9**, 14; tu-še-bi-la, **3**, 14, 20; **19**, 4; tu-še-ib-bi-il, **92**, 67; tu-še-ib-bi-la, **10**, 28; tu-še-bi-la-am, **3**, 40; tu-še-ib-bi-la-[am-ma], **1**, 12; še-e-bi-la, **23**, 32; šu-ba-al, **28**, 12²; šu-bi-i-la, **6**, *5*; šu-bi-la, **3**, 12, 36, 43; **245**, 18; šu-bi-la-am-ma, **3**, 34; šu-bi-la-aš-šu, **245**, 36; šu-bi-la-aš-šu-nu-ti, **92**, 60, 64; šu-bi-il-ta, **29**, 12, *6*; šu-bu-li, **23**, 41; šu-bu-li-im-ma, **3**, 14; šu-bu-ul-tu-ka, **10**, 13. — *Ift.* it-ba-la, **188**, 9; it-ba-lu, **8**, *27*; it-tab-lu, **8**, 21; i-ta-ab-bal-šu, **39**, 19; tu-te(?)-bi-el-šu-nu, **241**, 91; ni-ta-bil, **6**, 8. — *Isht.* eš-ta-bal, **259**, 42; ul-te-bil, **14**, 8; **21**, 38; **22**, *42*; ul-te-e-bil-ma, **248**, 17; ul-te-bila, **1**, 31; **7**, 11, 12; ul-te-bi-la-ak-ku, **1**, 33; ul-te-e-bi-la-am-ma, **24**, 83; ul-te-bi-i-la, **9**, 11; **23**, 56; ul-te-bi-lu, **9**, 9; ul-te-bi-la-ak-ku, **9**, 37; **18**, *42*; **29**, *7*; **92**, 61; **247**, 38, 40; ul-te-bi-la-ka, **242**, 44; ul-te-e-bil-la-qu-nu, **23**, 17; ul-te-bi-la-aš-šu, **10**, 25; ul-te-bi-la-aš-ši, **247**, 45; ul-te-bi-lu-ni-

šu, **10**, 21; tu-ul-te-bi-la, **1**, 15; **3**, 36; tu-ul-te-bi-la-am-ma, **3**, 39; du-ul-te-bi-la-aš-šu, **246**, 36; du-ul-te-bil-an-ni, **246**, 38; uš-te-bi-la-ak-ku, **8**, *43*; **243**, 18; ni-eš-ta-bal, **41**, 39; niš-ta-bal, **43**, 42; u-šat-bi-la, **18**, 15. — *Iftan.* u-ta-na-bal-šu, **273**, 19; tum-ta-na-bal, **273**, 48. — U-ba-lu (?), **158**, 16. — U-bi-il, porteur, **104**, 12. — A-bu-la, porte (la), **280**, 39; a-bu-li-ši (?), **43**, 11. — Biltu, présent, don; bi-il-ta-šu, **34** *a*, 43. — E-be-li (?), **103**, 45.

Abanu. — Lû-a-ba-nu (?); lû-a-bu-nu, **154**, 14, 18.

Abaru, eberu, passer, traverser. — Li-e-bi-ri, **22**, *14;* ni-be-ir, **25**, *54;* ta-bar-šu-nu, **23**, *2;* ta-bar-ri, **28**, *30*, *32;* ta-bar-ra-at, **28**, *27;* te-bi-ra-ku, **15**, 17; te-bi-ri-mi, **15**, 12; li-it-bar-am-ma, **23**, 43.

Abašu. Voy. Epešu.

Abatu, périr, ruiner. — A-bi-tu, **61**, 52; i-bi-ti, **73**, 15; a-ba-at, **91**, 29. — *Ni.* in-ni-bi-it, **302**, 6; en-ni-bi-tu, **302**, 7. — *Ift.* i-te-i-bit, **92**, 74; i-bi-ta-u (?), **61**, 53.

Abba. — An-ab-ba, la mer, **268**, 42.

Abbuna, alors, aussitôt. — Ab-bu-na, **246**, 47; **249**, 9. — Ab-bu-na-ma, de plus, **106**, 14; autrefois, **246**, 10; en ce moment, 250, 39; (?) **247**, 16; **241**, 21, 64. Voy. aussi Abu.

A-bi-da-ri (?), **62**, 35.

A-bi-eš (?), **42**, 19; **47**, 42, 43; **89**, 18.

A-bi-iš (?), **15**, 11.

Abnu, pierre (?). — Ab-nu, **25**, *13*²; ab-na-a-ni, **26**, 16; ab-na-ti, **67**, 10; I ab-ni (?), **28**, 53².

Ab-ru-um (?), **78**, 31.

Ab-ti-nu (?), **71**, 75.

Abu, père. — A-bu, **253**, 36. — *Cstr.* a-ba a-bi-ya, mon grand-père, **246**, 45. — *Avec suff.* ab-bi-ya, **242**, 9; a-bi, **10**, 19; **24**, 52; 61, 44 (?); a-bi-a, **30**, 4; a-bi-a-ya, **23**, 9; a-bi-e, **234**, 1; a-bi-ya, **1**, 12; **22**, *31;* **142**, 10; a-bu-u-a, **1**, 9; **4**, 8; **29**, *9;* a-bu-u-a-a, **9**, 22; **218**, 9; a-bu-ya, **246**, 36, ab-bi-ka, **9**, 12; **242**, 9; ab-bu-ka, **9**, 7; a-bi-ika, **24**, 11, 47; **249**, 21; ab-bi-šu, **275**, 27; a-bi-i-ka-ma, **23**, 20; a-bi-ka, **6**, 23; **23**, *15;* **18**, 7; **48**, 70; **256**, 13; a-bu-u-ka, **23**, 14; **24**, 10, 44; a-bu-ka, **18**, 8; **24**, 18; a-bu-ka-ma, **23**, 21; a-ba-šu, **70**, 3; a-bi-i-šu, **23**, *22*, *49;* a-bu-šu, **267**, 8; a-bu-šu-nu, **256**, 38; a-bi-nu, **304**, 18; ab-bu-na, **22**, *12;* **23**, 22; **24**, 72, 73; aba, les pères, **16**, 5; ab-bu-ni, **8**, 11; ab-bu-ti, les pères; a-ba-e-ya, **11**, 28; ab-ba-e-ya, **179**, 9, 23; ab-ba-meš-ya, **176**, 3; **246**, 9; ab-bi-ya, **267**, 24; ab-bu-u-a, **9**, 7; a-bu-ti-ya, **46**, 21; **69**, 19; a-ba-e-ga, **11**, 27; ab-ba-meš-ka-ma, **246**, 9; a-bu-ti-ka, **45**, 87; **52**, 6; ab-ba-a-meš-šu, **24**, 82; ab-bu-ti-šu, **250**, 8; ab-ba-a-meš-ni, **210**, 5; ab-bu-na-ma, **24**, 82; **31**, 6; **44**, *25;* **54**, 10 (?); **61**, 36 (?); **92**, 51 (?); a-bi-ni, **16**, 5; a-bu-tu-nu, **304**, 15; a-bu-u-nu-meš, **25**, *4;* ab-bu-te-meš-ya, **274**, 7; ab-bu-te-meš-ka, **274**, 7; ab-bu-te-meš-šu, **274**, 33.

Abu (aibu, ayabu), ennemi. — A-bu-ti-ya, **76**, 19; **90**, 33; **98**, 29.

Abu, manquer, refuser. — E-ba-e, **254**, 14. — Te-i-ba (la), ne manque pas.

Abubu (?). — A-bu-u-bu, **25**, 51²; a-bu-u-bi, **26**, *5*.

A-bu-li-ši (?), **43**, 11.
A-bu-ul na (?), **115**, 16.
Ab zu (?), **26**, 54^{2}.
Ad, *id.* — Ad, **26**, *42^{2}*; ad-ad, **28**, *22^{2}*; ad-hu-meš, **26**, *45;* ad-gur, **25**, 21^{2}, 22^{2}.
Adalu, fermer. — Nu-u-du-lu, **280**, 39; i-di-il (?), **240**, 14.
Adaru. — A-di-ri (?), **182**, 24.
Adazu (?). — Li-it-du-zi, **28**, 8^{2}.
Ad-da, pour at-ta, toi, **92**, 7, 15, 27, 29.
Addu (?). — Ad-du, **26**, 41; **28**, *65*. — Père, ad-da-a-ni, mon père, **103**, 26; **104**, 13. — Ad-du-ya (?), **22**, *35;* **23**, *37;* **24**, 19, 38, 58; **233**, 14; **246**, 65; ad-du-šu (?), **24**, 14. — Ad-da-ši (?), **199**, 19.
Adhu, pour ahu, frère. Voy. Ahu.
Adinzu, poignée (?). — A-din-zi, **216**, 39; a-din-zi-ši-na, **216**, 40.
Adu, conduire. — Lu-u-du-ši, **246**, 23; a-di (?), **10**, 38; **31**, 29. — A-di, jusqu'à, **62**, 14; **133**, 19; a-di-ma, **71**, 89; a-di-šu-nu-ma, **246**, 77. — Adi, avec, **75**, 31; **104**, 60. — A-di, au temps de, lorsque, **246**, 9. — A-di-mi, jusqu'à présent, **317**, 8; a-di-šu-u-ma (?), **22**, *29*. — A-du, avec, **96**, 26.
Ag+a, *id.* (?). — **26**, *27;* ag(?)-a, *ibid.*, **26**, 32^{2}, 35^{2}.
Aganu (?). — II a-ga-nu, **28**, *65*.
Aggaru (?). — Gud ag-ga-ru, **18**, 41.
Aggu. — Ag-ga, force, puissance, **42**, 42, 43; **43**, 9; **74**, 8; ag-ga-me, **42**, 44. — Ag-ga-me, une troupe, **299**, 6; ag-gi, **26**, *23^{2}*. — Ag-giš, fortement, **18**, 6; **22**, *17;* (répété 3 fois), **24**, 5; (répété 2 fois, **24**, 68, *43*, *44;* **92**, 32; **246**, 8; ag-giš-ma, **23**, 33; **24**, 11; ig-gi-u-šu (?), **104**, 44. — Ug-ga-at, colère, **240**, 17.
Ahalu. — U-hu-li (?), **25**, 55^{2}, *62;* uh-hu-li (?), **26**, 8^{2}.
Aharu, retarder, arrêter. — *Pi.* u ah-ha-ru-ni, **10**, 41; u-ah-hi-ru-ni-ik-ku, **10**, 37.
Ahazu, prendre. — Ta-hi-iz-zu-nu-um-[ma], **24**, *56;* a-ha-az-zi, **25**, 72; a-ha-zi, **3**, 5; u-ha-az-zu, **26**, 23; ih-hu-zu, **25**, 61^{2}. — Ih-ha-zu-nim, ils ont pris, **229**, 17; **233**, 9. — *Ni.* i-na-hi-iz, **233**, 9. — *Ift.* Ut-ta-ha-az, **320**, 15, 33. — Ah-hu-zu (?), **23**, 32. — Ah-hu-zi, nécessaire (?), **10**, 7. — Ih-zu (?), **216**, 19 (poignée), **216**, 59, 60. — A-hu-za-ti, mariage, **1**, 7; **3**, 16, 18, 23, 44; mi-ih-zu (?), **25**, 33, 35; **25**, 38^{2}, *52^{2}*, *60^{2}*.
Ahhu (?) — Ah-hi-e-ki, **240**, 4.
Ah(?)-**sa-ma-si-ka**, retourne (?), **188**, 11.
Ah-su-šu, **24**, *58*.
Ahu, frère. — *Cstr.* a-ha (a-ha a-bi-šu, son oncle), **24**, *62*, *68*. — *Av. suff.* a-ha-ya, **49**, 22; a-hi-i-a, **23**, *39*, *40;* a-hi-ya, **7**, *15;* **49**, *11;* a-hi-ya-ma, **49**, 13; a-hi-ka, **7**, 22; a-hi-šu-meš, **43**, 15; a-hu-u-a, **7**, 14, *15*, *16;* **320**, 32; a-hu-ka, **7**, 21, 24; a-hu-šu, **92**, 3. — Ahatu, sœur; a-ha-a-ti, **24**, 19; **247**, 27; a-ha-at-ka, **241**, 16, 59; a-ha-ti-ya, **49**, 21; **241**, 12; **247**, 42. — A-ha-ti-ka, ta sœur, **241**, 34; a-ha-ti-šu-nu, **320**, 2; a-ha-ti-ya (*pl.*) **246**, 6; a-ha-ti-ka-ma (*pl.*), **236**, 10. — A-ha-mi-iš, ensemble, en frères, réciproquement, **3**, 16, 18; **4**, 9; **6**, *8;* (a-na a-ha-mi-iš), **3**, 16, 18; **6**, *8;* **7**, 37; (it-ti a-ha-mi-iš), **8**, 11; **9**, 7; **92**, 23. — Ah-hu-tu, fraternité; ah-hu-ta-a, **3**, 15. — Ah-hu-ti (a-na), **3**, 17; ah-hu-tum, **6**, *19*. — Ad-ha-nu, nous sommes

frères, **241**, 65; ad-hu-ut-ti, **241**, 64. — A-hu, côté, côte, **250**, 20. — A-hi-tam, un seul (?), **241**, 90, 92.

A-ĭ, quel (?), **58**, 124. — A-ĭ-mi, quelle, **58**, 126. — A-i (?), **29**, 7; a-i-im-ma, **24**, 53, 54; ă-i-ma-a-na, **42**, 16. — A-i-tum, quelque chose (?), **11**, 27.

Aibu (abu, ayabu), ennemi. — *Av. suff.* a-i-ba-šu, **83**, 17; a-ĭ-bu-šu, **91**, 31.

Ak (?), **101**, 12; ak-a, **25**, *46*, *47*, *48*.

Akalu, manger, dévorer, médire. — I-kul, **268**, 57; i-ku-ul, **7**, 10; **268**, 56; ta-ka-al, **240**, 30, *33*; ta-ku-ul, **240**, *31*; ti-ka-lu (*pl.*), **280**, 36; da-a-ku-ul, **92**, 16; u-ka-al, **10**, 16; u-ka-lu-ni-ik-ku-ma, **240**, 29, 30, 31. — A-ka-lu, nourriture, **240**, *24*; **262**, 39; a-ka-la, **7**, 10; **19**, 12; **240**, 29; a-ka-li (a-na), **75**, 33; a-ka-li-ya, **257**, 26; a-ka-li-šu-nu, **52**, *8*; **257**, 18, 30. — Ak-ka-al, blé (?), **24**, 42. — Ta-ki-il-ti (?), **25**, 74²; ta-kil-ti (?), **25**, *3*.

Akalu, pouvoir, tirer profit. — I-ku-ul, **266**, 41; ta-ku-ul, **283**, 5, 10; tu-ka-la-at, **283**, 26; a-kul(?)-me (?), **80**, 14.

Akamu, prendre, arracher. — Ĭ-ki-im, **138**, 10; ĭ-ki-im-ni, **306**, 13.

Akaru. — Ya-ak-rù (?), **44**, 7.

Ak-ka-a, pour a-ga (?), couronne, majesté, **29**, 11.

Akku (?). — Ak-ku, **216**, 36; ak-ku-ni, **99**, 12.

Aku. — A-ku (?), **246**, 46; a-ki (?), **82**, 21; **83**, 4; ti-ik-ki, **21**, 40. — A-ka-an-na, ceci (?), **3**, 11; **7**, 26, 27; **23**, 10, 14, 37, 39; **24**, 43, 87. — A-ka-na, comment, **240**, 24.

A-ku-nu (?), **28**, *36*.

Al. — XIII (?), al-ni-na-du, **28**, *11*²; ă-la . . . ., **45**, 23; al, **26**, *22*.

A-la-a-bi-eš, il n'est pas arrivé, **258**, 10.

Alagu, alaku, aller. — A-al-la-gan, **38**, 34; i-il-la-ga-a, **239**, 7; i-il-la-ga-am, **31**, 30; **38**, 4, 12, 22; i-il-la-ga-am-ma, **32**, 26; i-il-la-gan, **38**, 25; il-li-gu, **23**, 36; li-il-li-ga, **92**, 54; li-il-gu-u, **320**, 6; ni-il-la-ga-am, **31**, 13; ni-il-la-gan, **38**, 20; a-la-gu, **51**, 29; a-la-ga-akku, **38**, 43. — Al-ga, va, **92**, 48; al-ka, **40**, 16; al-ka-am, **1**, 19; al-ka-am-ma, **1**, 27; al-ka-ti, **254**, 30; **71**, 15; al-ku-mi, **45**, 62; al-la-ak, **6**, *6*; al-la-ak-ka-am-ma, **9**, 28; ta-la-ak, **240**, 17; ta-la-ku, **82**, 16; na-la-ki-i, **115**, 23. — A-li-ik, marche, **188**, 9; a-li-ik-mi, **254**, 11. — Al-ka-am-mi, allons, **281**, 17. Al-kam-mi, va, **275**, 61. — E-lik-ki, je suis allé, **58**, 97; el-la-ka, **309**, 32; el-la-ak, **142**, *13*; el-la-ku-nim, **241**, 69; el-li-ku-u-ni, **9**, 32; te-la-ku, **133**, 20. — Te-la-ku (*pl.*), **316**, 18; te-la-ku-ni, **149**, 5; ĭ-el-te-ki, **139**, 13; i-il-la-ku, **22**, *42*. — I-la-ak, qui marche, **90**, 28; **241**, 69. — I-la-ak, alla, **273**, 27; **281**, 26. — I-la-ak, vont, **279**, 41; i-la-ku, **171**, 6; **241**, 68; i-li-ik-ku-ni-im-ma, **247**, 54; i-li-ik-ku-u-nim-ma-me, **23**, 18; ĭ-lĭ-ka-ni, **89**, 32; i-li-ki, **54**, 10; **61**, 37; **243**, 17; i-il-la-ak, **246**, 57; il-la-ak, **242**, 27; il-la-ka, **7**, *13*; **239**, 2; i-il-la-kam-ma, **22**, *25*. — Il-la-ku, aller, **132**, 16. — Ĭl-la-ku, j'irais, **135**, 14; il-la-ku-me, **161**, 16; il-li-ik, **239**, *8*; il-li-ik-ma, **239**, 6; il-li-ka, **22**, *24*; **24**, 23;

il-li-ka-am-ma, **239**, *6;* li-il-li-ik, **246**, 72; ti-la-ku, **52**, *2;* **295**, 35; ti-lĭ-ki-ni, **251**, 46; ti-li-ku, **19**, 7; **45**, 69; **58**, 42; ti-lĭ-ku-na, **60**, 32; ti-li-ku-ni, **87**, 27; li-il-ki, **174**, 18; li-il-ki-a-ni, **104**, 59; li-il-li-kam, **274**, 21; li-li-ku, **188**, 8; lu-ul-lĭk, **188**, 14; lu-ul-lik-ku-me, **248**, 15; ni-li-ku, **77**, 57; nu-la-ku (?), **87** *c;* tu-lĭ(?)-ku-na, **66**, 6. — A-lik, marchant, **58**, 93. — A-la-ku, aller, **59**, 16; a-la-ki, **10**, 28; **41** *a* (?); **44**, *23;* **51**, 19; **92**, 52; a-la-ki-i-ya (i-na), **273**, 26; a-la-ki-ya, **43**, 44. — A-li-ik-mi, aller, **254**, 27; a-li-ki, **49**, *22;* la-ki (a-na), **57**, 26; la-ki-nu, **110**, 20; la-ki-šu-nu, **86**, *11;* la-ak-ti, **22**, 20; la-ak-mi (?), **58**, 52; lĭ-ku-ni, **198**, 21. — A-li-uk, il est allé, **284**, 15. — *Ift.* it-ta-al-ga-ak-ku, **92**, 52; al-ta-ka-an-ma, **7**, 5; i-ti-lik, **251**, 28; it-ta-al-ka (*pl.*), **247**, 33; it-ta-la-ka, **22**, 8; it-tal-ka, **248**, 17. — It-ta-al-la-ku-ni (*pl.*), **242**, 9; it-ta-al-ku-ni, **242**, 12; it-tal-ku, **29**, 9; li-it-ta-la-ak, **7**, 34; li-it-tal-la-ku, **10**, 35; it-ta-al-qu, **23**, 51. — *Iftan.* it-ta-na-la-ku, **112**, 35. — I-ul-ku (?), **259**, 11. Les formes de ce verbe se confondent souvent avec celles du verbe laqu, prendre.

Allu. — Al-lu, celui-ci, **251**, 51. — Al-lu-u . . . . . al-lu-u, l'un, l'autre, **251**, 17, 18. — Al-lu-u, cela, **278**, 23; **291**, 16. — Al-lu-u, aussi (?), **244**, 50; al-lu-u-me, **310**, 15; al-la-šu-nu (?), **282**, 14; al-li-mi (?), **252**, 52; al-li-'-, **176**, 19; al-lum (?), **216**, 49, 50. — Al-lu-mi, ce, cet, **252**, 40; **256**, 26.

Al-ta (?), **173**, 17.

Al-ta-ta-az-zima, **22**, 11.

Alu, monter, être élevé. — E-la-aš-šu-nu-ti (?), **18**, 15; i-la-a, **242**, 20, 21; i-la-am, **31**, 24; i-la-am-ma, **320**, 8; i-li (?), **21**, 26; **26**, 34^2, 35^2; **50**, *23;* **52**, *23;* i-li, **89**, 40; **248**, 31; i-li-e, **75**, 39; **38**, 23; **89**, 21 (?); i-li-u (?), **43**, 12, 13; **51**, 28; **60**, 38; ti-li-in-na-a-ši, **320**, 5; ni-li-u, **115**, 13, 15; ti-li-u-na, **42**, 45. — *Sh.* u-še-el-li, **24**, 80. — *Ift.* i-te-la-am, **255**, 17; i-ti-li, **62**, 12; **83**, 5; i-ti-lu, **184**, 30. — El, sur, **246**, 13, 33, 34, 35; i-li-ya, **90**, 32; i-li-šu, **299**, 30.

Alu, ville. — A-la, **48**, 53; a-li, **236**, 3. — *Pl.* a-li, **121**, 17; a-la-ni, **38**, 23; a-lim-meš, **102**, 41; **104**, 30.

Aluru (?). — (En) a-lu-ru, **97**, 30.

A-ma (?), **55**, 11; **63**, 16.

Amadu, recevoir. — E-im-mu-ud = e-mi-id, **1**, 22. — *Sh.* li-še-im-'-id, **246**, 64; li-še-im-'-id-an-ni, **246**, 55; lu-u-še-im-'-id-an-ni-ma, **246**, 35; tu-uš-te-im-'-id (?), **246**, 13; du-uš-mi-id-an-ni, **39**, 7.

Amadu, pour amatu. Voy. Amu.

Amaku, être profond, intelligent. Im-(?)-ku, **72**, 7. — Imuku, sagesse; i-mu-ga-ya, **49**, 18; im-ti-ka, **72**, 8. — Ni-me-ku, puissance, **320**, 36.

A-mă-mă (?), **262**, 45.

Amaru, voir, regarder. — A-ma-ar, **240**, *15*; a-mar, **104**, 30; da-mar, **92**, 49; a-mur, **61**, 60; ta-mu-ur-šu-nu, **241**, 90; ti-mu-ru, **58**, 62; **71**, 11; i-mar, **262**, 33; i-mur, **228**, 16; **267**, 59; i-mu-ùr, **7**, *23;* i-mu-ur-šu-ma, **239**, *9;* **240**, *11;* i-mu-ur-ši, **241**, 13; i-mur-ši, **246**, 22; li-i-mar, **23**, *28;* im-ma-ar, **239**, 10; im-ma-ru-ka, **240**, 21;

la-mur-mi, **102**, 40; la-mu-ur, **102**, 46; li-mur, **99**, 17; **266**, 20; li-mu-ra-ma, **7**, *22;* lim-mi-ru, **41**, 23. A-mu-ru, *pl.*, **10**, 6; **22**, 13; i-mu-ru, **7**, 18; **24**, 31; **241**, 39; **264**, 45; i-mu-ru-šu-ma, **240**, 4; ti-mu-ru (*pl. fém.*) **264**, 34. — A-mur, *impératif*, **21**, 31; **23**, 20; **40**, 10, 14; **45**, 9; **51**, 58, 62; **91**, 10, 18; a-mur-ma, **8**, *41;* **71**, 46; a-mur-me, **88**, 8; a-mur-mi, **58**, 119; **160**, 8; a-mu-ur, **51**, 7, 16; a-mu-ur-mi, **189**, 43; **315**, 19; a-mu-ur-ni, **312**, 16; a-mă-ra, **45**, 50; a-ma-ri (a-na), **268**, 9; a-ma-ri-šu, **92**, 50; u-ma(?)-ar-su-nu-ti, **18**, *35*. — *Ni*. na-ma-ru, **197**, 5. — *Ift*. a-ta-mar, **268**, 64; **281**, 43; a-ta-mar-ma, **23**, 8; i-ta-am-mar, **23**, 24; i-ta-am-ru, **23**, 26, 29; i-ta-ma-ar, **1**, 17; i-ta-mar-ši, **246**, 22; ya-ta-mar, **250**, 52. — Im-ru-ur-mi, **289**, 67; ta-am-ra, **21**, 34; tum-ur-[ma], **33**, 24. — A-mi-ru, courrier (?), **104**, 29; am-ri (?), **285**, 10; ta-a-mu-ur-ti, **24**, 75; ta-a-mar-ti-šu, **25**, *20, 22;* a-am-ma-ma-ru-ši (?), **23**, 18; am-ra-at-me (?), **115**, 30.

A-mat (?), **28**, *27*.

Amatu. Voy. Amu.

A-me-e (?), **28**, *29*.

Amelu, amilu, homme. — A-mal-la-tu, **239**, *6;* a-me-lu-tum, **22**, *12;* a-mi-il-tum, **26**, 21[2]; a-mi-lu-ta, **240**, 21; a-mi-lu-tum, **24**, 31; a-mi-lu-u-ta, **21**, 30; a-mi-lu-u-tum, **22**, *35;* a-mi-la (?), **86**, 14.

A-mi (?), **234**, 7.

A-mi-il (?), **6**, 15.

Amini, ammini (a-na mi-ni), pourquoi. A-mi-ni, **257**, 31; am-mi-i-ni-mi, **273**, 48; am-mi-ni mi-na, **177**, 13; am-mi-ni-im-ma, **177**, 5; am-mi-ni-mi, **128**, 3; am-mi-nim, **174**, 7; am-mi-nim-mi, **102**, 14, 18.

Am-lu-bu-ul-du, **28**, *11*.

Am-ma (?), **56**, 16; **92**, 30.

Am-ma-nu (?), **216**, 10, 13.

Am-ma-ša-ri (?), **48**, 9.

Am-ma-ti (?), **24**, 14.

Ammeni (amini), pourquoi. Am-me-ni, **18**, 15; **92**, 16, 24.

Ammini, pourquoi. Am-mi-i-ni, **24**, *82;* am-mi-ni, **2**, 7; **3**, 7, 17, 18, 19; **9**, 14, 32; **16**, 12; **92**, 24; am-mi-ni-i, **9**, 15; am-mi-nim, **16**, 17; am-mi-nim-mi, **82**, 25. Voy. aussi Amini et Ammeni.

Am-mi-tum, **24**, 13, 15, 30.

Ammu, pour annu, ce, cet. — Am-ma-ti, **279**, 8; am-mi-ti, **246**, 53; am-mu-ti, **246**, 29.

Am-muh, **43**, 39.

Ammulu (?). — Am-mu-li, **196**, *5*.

Am-mu-tum, **24**, *75*.

Am-ra-a-me, **23**, 29.

Amtu (?). — Am-ti-šu-nu, **158**, 15.

Amu, parler, mentionner. — A-na-a-ma (?), **266**, 16; u-mă(?)-ti, **260**, 16. — A-ma-du, amatu, ordre, parole; a-mă-du, **23**, 34; a-mă-da, **48**, 38; a-mă-at, **90**, 13; **109**, 9; **307**, 9; a-ma-at-meš, **126**, 10; a-mă-at-mi, **182**, 24; a-mă-a-te-meš, **24**, 10; a-ma-a-ti, **24**, *37;* a-ma-a-ti-šu, **22**, 15; a-ma-a-tum, **24**, 7, 64, *32;* a-ma-ta, **3**, 10; **320**, 32; a-ma-tam-meš, **102**, 62; a(?)-mă-ta-ni, **146**, 5; a-ma-te, **41**, 35; **280**, 32; a-ma-te-ya, **45**, 32; **48**, 7; a-ma-te-meš, **31**, 17; **75**, 14; a-ma-te-meš-ya, **38**, 27; **273**, 6; a-ma-te-meš-ka, **260**, 15; a-ma-te-meš-šu, **23**, 37; a-ma-te-meš-ku-nu, **31**, 19; a-ma-ti, **24**, 46; **31**, 28; a-ma-ti-meš, **123**, 16; a-ma-ṭi-ka, **311**, 24; a-ma-ti-šu, **22**, 12 (?), 35; a-ma-tu, **4**, 11; **76**,

53; a-ma-tu-ya, **49**, 8; **56**, 30; a-ma-tu-šu, **49**, *9;* a-ma-tum, **6**, 12, *19;* a-ma(?)-i-ma (?), **41**, 32. — Temu, ordre; di-e-ma, **320**, *27;* te-e-ma, **247**, 48; te-e-mi-i-ka, **92**, 13; te-mi-i-ka, te-im-šu, **92**, 26.

Amu, beau-père. — E-mu-ka-ma, **248**, 5; i-mi-šu, **149**, 9.

An, *id.*, dieu, **9**, 15; **22**, 26; **24**, 24; **26**, 38, 52^{2}. — An-ya, **36**, 5, 39; *pl.* an-meš, **21**, 32; **22**, 36; **26**, 55; **71**, 31, 33; an-meš-ya, **21**, 31; **38**, 31, 39; an-meš-nu, **52**, 18; **82**, 4; **122**, 10; **250**, 57; **306**, 2; an-meš-nu-ya, **101**, 2; an-meš-nu-ka, **273**, 32; an-meš-ni-ya, **196**, 4; an-tum, **279**, 38; an-zun-meš, **140**, 17.

An (?), **23**, 11; I an, **28**, 13^{2}.

An-a (?), **38**, 39.

An-ab-ba, la mer, **268**, 42.

An-bar, **25**, 28^{2}; **26**, 3^{2}, 16^{2}.

An-bil, *id.*, le feu, **257**, 45.

An-dan (?). — I an-dan, **28**, 13^{2}, 14^{2}; **28**, *59;* an-dan-zun, **28**, 19^{2}.

An-e, *id.* pour same, ciel, **94**, 2.

An-gur, **25**, *15*^{2}.

An-iș . . . **26**, *54.*

An-ki (?), **255**, 16.

An-ku-ri-in, **25**, *61.*

An-nin, *id.*, déesse, **41**, 4; **42**, 4.

An par, *id.*, le soleil, **21**, 15, 18, 22; **22**, *36;* **41**, 9; ad-par-aš = šamas, **92**, 79, 81; an-par-ki, **48**, 1; an-par-ši = šamši, **92**, 82; **99**, 1; an-par-ya, **41**, 7, etc.

An-șab, *id.*, lumière, **97**, 1, 25; an-șab-ya, **34** *a*, 6, 35; **35**, 1; **97**, 28.

An-ša-ab (?), **73**, 18.

An-ša-i (?), **72**, 4.

An-ši (?), **98**, 26.

An-ta, **25**, *49.*

An-ta-ki-ta (I), **26**, *11*^{2}.

An-ti, **26**, 34; **28**, 77^{2}.

An-ŭ, **24**, 59.

An-ud-ya = an-par-ya, mon soleil, **45**, 5.

An-za-pa-a-tum, **24**, 9^{2}.

An-zi, **45**, 87.

Ana, à, pour, vers, **1**, 4, 7, 12; **2**, 1, etc. — A-na mi-ni-i. Voy. Minu.

Anabu (?). — A-na-bi, **42**, 35.

Anaku, je, moi, **1**, 13; **3**, 10, 17, 21; **4**, 15; **7**, 15; **18**, 17; a-na-ku-ma, **22**, *16;* **24**, 58; **29**, 10, 3; a-na-ku-me, **49**, 17; a-na-ku-mi, **251**, 15; a-nu-ki, **103**, 66, 69.

Anaku, serrer. — Ta-an-na-ku, **299**, 18.

Anamu (?). — A-na-mă, **45**, 33. Voy. aussi Namu.

A-na-meš, **25**, *64.*

A-nan, **24**, 51; a-na-na, **7**, 12; a-na-nu, **47**, 15.

An-di-šu-nu-mi (?), **189**, 63.

An-gu-ri-in-nu (?), **216**, 54.

Ani (?). — A-ni, **199**, 7.

A-nĭ-a-ta (?), **61**, 52.

A-ni-iš, **10**, 7.

A-ni-na, **22**, 7.

Anna, je, moi, **238**, 2; an-na-ma, **241**, 82.

Anna (?). — An-na, **6**, 6; **22**, 36; an na-šu-nu, **18**, 28.

Anni (?). — An-ni, **26**, 46^{2}.

Annu, ce, cet. — A-ni-ta, **74**, 20; an-mu-ut-ti, **92**, 35, 36; an-na, **171**, 12 (?); **320**, 37; an-na-a, **10**, 13, 48; **22**, 14; an-na-am, **177**, 3; **300**, 23; an-na-a-ti, **22**, *15;* an-na-a-tum, **6**, 12; an-na-ti, **22**, *13;* an-ni-da, **92**, 43, 51; an-ni-e, **102**, 11; an-ni-i, **3**, 32, 35; an-ni-im, **315**, 11; an-ni-iš-tum (?), **239**, 9; an-ni-mă, **105**, 12; an-ni-ma-a-a, **246**, 20; an-ni-ta, **3**, 10; **7**, 19; **8**, 10; an-ni-tam, **106**, 25; an-ni-te, **298**, 12;

71, 64; **255**, 39; a-ša-bi-ka, **96**, 8. — Aš-pa-ku, **33**, 34; **158**, 16; **273**, 12; aš-pa-ta-ku, **40**, 21; na-aš-pa-ku, **28**, *41*.

Ašadu (?). — Aš-da, **95**, 12; aš-šu-du-u, **10**, 52.

Ašagu (?). — Ašgu, **23**, 56.

A-šal, **26**, 16.

Ašalu (?). — Ta-a-aš-li, **26**, 25.

Ašaru, diriger. — A-ši-ru, **108** *d*; ê-ê-ši-ra, **48**, 17; eš-ru, **256**, 48; i-ê-ši-ra, **47**, 46; Ĭ-Ĭ-(?)-ši-ir, **71**, 8; i-Ĭ-ši-ra, **59**, 16; **61**, 72; Ĭ-Ĭ-ši-ru, **61**, 32; Ĭ-Ĭ-ši-ru-na, **57**, 19; **72**, 13; **81**, 22; i-ša-ru, **76**, 19; i-ši-ra, **43**, 26, 36, 42; **45**, 71; **48**, 45; **60**, 14; **73**, 31; **262**, 8; i-ši-ra-am, **73**, 26: i-ši-ra-šu, **71**, 79; i-sir-mi, **262**, 28; iš-si-ir, **91**, 24; iš-ši-ra, **79**, 41; **283**, 31; i-iš(?)-ši-ru, **57**, *9*; **283**, 34, 36, 38; la-ši-ra-ku, **125**, 14; li-i-še-ra, **144**, 22; li-iš-šir (?), **99**, 46; li-ši-ra, **78**, 13; ta-ši-ra, **46**, 45. — *Pi.* i-uš-ši-ra, **101**, 24; **198**, 5; **300**, 24; **301**, 11; li-u-uš-šar, **76**, 7; li-i-uš-ši-ir-ni, **100**, 9; u-ši-ir-ma (?), **42**, 15; uš-ša-ar, **63**, 7; u-uš-ša-ar-na-nu, **51** *d*; uš-še-ir, **92**, 53; **268**, 45; uš-še-ra-am, **34** *a*, 42; **36**, 34; uš-še-ra-šu-nu, **12**, 13, 17; uš-še-ru-ši, **144**, 11; uš-ši-ir, **47**; 33; **62**, 30; **85**, 36; **142**, *10*; **198**, 3; uš-ši-ir-ti, **45**, 57; **58**, 78; **71**, 78; **152**, 28; uš-ši-ir-ti-šu, **251**, 34; us-šir, **86**, *6*; **308**, 9; uš-ši-ra, **42** *b*; **48**, 80; **54**, 6; **66**, 12; **69**, 6; **74**, 37; **76**, 47; **87**, 27; **252**, 37; uš-ši-ra-am-me, **254**, 17; uš-ši-ra-am-mi, **82**, 28; **260**, 9; uš-ši-ra-mi, **78**, 27; **256**, 13; uš-ši-ra-nu, **54**, 24; uš-ši-ra-šu, **73**, 41, 42; uš-ši-ra-aš-šu, **39**, 13; uš-ši-ra-at, **58**, 126; us-šir-ti, **42**, 46; **251**, 10; uš-šir-ir-ti, **58**, 22; **49**, 22; uš-ši-ru, **189**, 31; uš-ši-ru-ši, **189**, 40; uš-ši-ru-ši-mi, **189**, 18; uš-ši-ru-na-ni, **72**, 22; uš-ši-ru-na-ši, **103**, 8; u-uš-si-ra, **41**, 29; **45**, 55; **306**, 10. — *Sh.* i-šu-ši-ru-šu, **307**, 12; **319**, 10; šu-ši-ir, **202**, 10; šu-ši-ir-me, **147**, 8; šu-ši-ir-mi, **264**, 21; šu-ši-ir-te, **147**, 19; šu-ši-ir-ti, **290**, 15; šu-si-ra-ku, **264**, 24; šu-ši-ra-ti, **285**, 13; šu-ši-ri, **132**, 12; **133**, 12; **151**, 11; **195**, 8; **316**, 10; šu-uš-ši-ra-te, **161**, 21; šu-uš-ši-ru, **244**, 35; u-še-eš-še-ir, **34** *a*, 12, 15; u-še-eš-šir, **243**, 16; u-še-šir, **177**, 6; u-še-ši-ru-me, **123**, 19, u-še-ši-ru-mi, **220**, 10; šu-ar (?); **125**, 5. — *Ift.* Ĭ-ta-šir, **310**, 43; Ĭ-ta-šir-me, **310**, 45; Ĭ-ta-šir-šu, **310**, 31; u-ta-aš-ša-ru-uš-šu, **310**, 30; ut-ta-šir, **244**, 14; ut-ta-šir-ka, **244**, 16; ut-ta-si-ir, **252**, 10. — *Isht.* li-iš-te-ši-ra, **245**, 14; uš-ti-šir-šu, **265**, 6. — Uš-sirtu, envoi; uš-ši-ir-ti, **193**, 31; uš-ru-'-te, **165**, 4. — Me-si-ra (?); **59**, 10.

Ašaru, favoriser. — I-ši-ir, **91**, 8; eš-še-ru-šu-ma, **246**, 62.

Aš-ra-ta (?), **78**, 28.

Asru, lieu. — *Cstr.* a-šar, **24**, 50; **31**, 26; **73**, 15; **109**, 18; **132**, 21; **200**, 13; **253**, 16; **257**, 29; aš-ra-nu, **39**, 12; **76**, 8; **143**, 12; **241**, 12; **261**, 31; aš-ra-ni-šu, **267**, 42; aš-ra-ta (?), **78**, 28; **182**, 25; aš-ri, **102**, 11; aš-ri-šu-nu (ina), **78**, 14.

Ašašu (?). — A-ša-šu nu, **77**, 10.

Aš-da (?), **95**, 12.

Aš-gu (?), **23**, 56.

A-ši-ma (?), **22**, *37*.

Aš-ma (?), **262**, 45.

Aš-pi (?), **159**, *16*.

Aš-sa (?), **28**, *44*.

Aššatu, femme. — Aš-ša-at (?),

10; ba-la-ti-šu, **76**, 15; **98**, 19; be-la-tu, **253**, 44; bal-ta-ti, **57**, 23. — Ba-la-tam, vivres; **76**, 15.
Ba-la-ya (?), **28**, 13.
Balu (?). — Ba-li, **85**, 21; **128**, 18; **250**, 18; ba-lu-at (?), **57**, *23*.
Ba-mat (I gi) (?), **85**, 8.
Banu, bâtir. — Ib-nu (?), **99**, 38; ta-ab-nu, **45**, 69; ta-ba-an-ni-ma, **7**, 12, 14. — Ba-na-a (šul-ma-na), sorte de cadeau; **1**, 11; **7**, *9*, *10;* **242**, 13, 14. — Ba-na-at, fille, **241**, 80. — Ba(?)-na-ta, éloquentes, favorables (?), **102**, 63; **103**, 67; **105**, *14;* ba-na-tum, **3**, 12; ba-ni (?), **16**, 9; **21**, 20; **103**, 7; ba-ni-ta, **3**, 12; **7**, 36; **9**, 10; ba-ni-tam, **44**, *10;* ba-nu-tum, **26**, 1; ba-nu u, **21**, 29; **26**, 31.
Bapatu (?). — U-ba-pa-at-ši (?), s'est répandu, **203**, 7.
Bar, *id.* (?), **26**, 40^2, 42^2, 46^2, *25*. — Bar, *id.*, moitié; bar-šu-nu, **273**, 42; bar-meš, **25**, *15*.
Bar-mi-iš (VI), **28**, *31*, *33*.
Bar-ra (?), **89**, 15.
Bar-te (?), **89**, 15.
Bar-ru (?), **50**, *9*.
Bar-su (?), **25**, 33^2.
Bar-za (?), **74**, 23.
Barahu, voir (?). — U-bar-ra-ha-an-ni, **22**, *33*.
Baraku. — I-bar-ki-šu, **44**, *18*.
Baru, voir. — *Pi.* Tu-bar-u-na, tu éclaires, **96**, 20, — *Ift.* li-it-ba-ru (?), **240**, 32; ba-ra (?), **240**, 31.
Basatu, piller (?). — Ab-su-ut (?), **58**, 6.
Basu. — Bi-is-su-ma (?), **240**, *1*.
Bašamu, se raviser. — Lib-ša-ma-am, **254**, 41.
Bašašu. — Bu-su-šu, **42**, 11; bi-iš-ša-aš, **240**, 32.
Bašatu, se révolter, se répandre. — I-ba-ša-at, **77**, 56; **203**, 5; i-ba-ša-ta, **253**, 40; i-ba-ša-ti, **53**, 10; **84**, 19; **101**, 21; i-ba-šat-mi, **61**, 10.
Bašu, être. — Ib-ša, **22**, *30*; ib-ša-at, **48**, 72; ib-šu, **1**, 15; **21**, 30; **22**, *10;* **24**, *69*, *76*; 42, 19; ib-šu-nu, **177**, 4; ib-šu-šu-nu, **61**, 54; i-bu-uš (?), **99**, 35; e-ba-ši, **302**, 12; e-ba-aš-ša, **265**, 15; e-ba-aš-ši, **112**, 20; e-ba-aš-ša-ti, **219**, 7; e-ba-aš-šu, **265**, 22; i-ba-šu, **49**, 19; i-ba-šu-u, **174**, 23; i-ba-ša-ti, **306**, 9; i-ba-ši, **42**, 10; **49**, 23; i-ba-aš-ša, **264**, 28; i-ba-aš-ša-a, **3**, 12, 22; i-ba-aš-ša(?)-ku, **297**, 20; i-ba-aš-ši, **7**, 27, 33, 34; **10**, 45; **11**, 14, 15; **103**, 20; **250**, 12; i-ba-aš-šu-u, **242**, 29; i ba-šu-ti, **305**, 8; u-ba-a-šu-nu, **82**, 21; ba-ša-at, **73**, 38; bu-šu, **141**, 9; i-ni-bu-uš, **248**, 30. — Bu-sašu, bien; bu-ša-šu-nu, **158**, 5.
Bat (?). — Bat-ka, **92**, 53.
Bataqu, manquer. — Ba-at-qu, **7**, *8*.
Bataru, prendre, se jeter, se détourner. — Ib(?)-ti-ri (?), **61**, 45; ib(?)-tum-ri (?), **25**, *39;* I-ib-tu-ra, **95**, 22; i-bat-tar, **196**, *11;* ni-ib-tu-ur, **199**, 16. Voy. aussi Pataru.
Batatu (?). — I-ba-at-ti, **154**, 46.
Batnu, ventre. — Ba-at-nu-ma, **93**, 10.
Bau, demander, chercher, venir. — I-ba-u, **46**, 34; **48**, 52; i-ba-u, **52**, *20;* **74**, 12; **257**, 38; **283**, 18; I-ba(?)-'-u (?), **115**, 44; I-ba-'-u-na(?)-ku (?), **154**, 55; te-bu-u, **8**, 14; ti-ba-u-na, **86**, 19; **87**, 6; ti-bu-na, **87**, 11; ni-bu-ni, **55**, 13; ya-bu-ù, **58**, 127; tu-ba-a, **67**, *8;* **241**, 11. — U-ba-'-u, entrer de force, **103**, 35. — U-ba-u, je désire, **250**, 64. — Il cherche, **255**,

22; u-ba(?)-u-ka, **92**, 31; tu-ba-u, **280**, 18; tu-ba-u-šu-nu, **280**, 17; tu-ba-u-na, **75**, 23, 28; **251**, 22; **253**, 20, 24; tu-bi-'-i-ma, **3**, 15; šu-be-u (?), **240**, 28. — Ti-bu-na, l'arrivée, **87**, 21.

Bazazu, racheter (?). — Ba-az-zi-im-ma, **274**, 56; be-zi-meš, **273**, 56.

Be, *id.* (?), **26**, 42; **28**, 81². — Be, *id.*, seigneur, **58**, 50; be-ya, **43**, 7, 18; **50**, 3; **71**, 36; **86**, *8;* **315**, 1, 5, 6. — Be-tum, dame, **248**, 19.

Be-ir-'-a-zi-(?), **25**, 27.

- . -be-ku-ši, oublier, **281**, 36.

Bela-tu, armée, mercenaires. — Be-la-ta, **60**, 15; **77**, 25, 44; be-la-ti, **51**, 29; **56**, 29; be-la-tim (ṣab-meš), **97**, 12. — *Cstr.* be-la-at-šu, **72**, 21; be-lat-zu (?), **22**, 16; be-la-at-šu-nu, **78**, 8. Voy. aussi Bilatu.

Belu, seigneur. — Be-lu, **253**, 36; be-el, **36**, 16; be-e-li, **246**, 75; be-la-ya, **90**, 2, 6, 8; **203**, 7, 9; **264**, 2; be-li, **22**, *20*; **29**, 1; **43**, 35, 47; **71**, 81; be-li-mi, **96**, 16; be-lĭ-ya, **30**, 1; be-li-ya-ma, **71**, 83: be-li-ka, **58**, 125; be-li-ku, **261**, 7; be-el-šu, **247**, 14; be-li-ni, **30**, 7, *9;* be-lu-šu-nu, **82**, 22; be-li-šu-nu, **96**, 23; bi-e-lu, **320**, 36; bi-i-li, **240**, 3. — Bi-li-i, mon seigneur, **241**, 13. — Bel-tu, dame; be-el-ti, **22**, 10, 26; **239**, 10; be-li-ti-ya, **181**, 1, 8; be-el-ti-ka, **239**, *9;* be-el-ti-um(?)-ka, **6**, *22;* be-li-ti-šu, **320**, 14; bi-e-el-ti-ka, **239**, 5; bi-el-ti-ku-nu, **241**, 28; bi-il-tu, **320**, 36.

Be-ne (?), **25**, *55*².

Benu, pour belu, seigneur. — Be-nu, **61**, 39 (?); be-ni, **78**, 22, 26; be-ni-i, **188**, 14; be-ni-šu, **235**, 1; be-ni-ni, **143**, 18; **279**, 1, 4.

Be-ra (?), **216**, 2, 19.

Be-ri-ku (?), **67**, 12.

Beru, milieu.—Be-ri-ni (i-na), entre nous, **18**, 19; **246**, 28. — Be-ri-šu-nu, au milieu d'eux, **250**, 42. Voy. aussi Biru.

Be-ši (?), **115**, 28.

Be-ta-nu (?), **26**, *26*.

Be-ti-in-ka-ak (?) **26**, 46.

Betu. — Be-ti-ya (?), **269**, **41**.

Bi, *id.*, **26**, 4, 36, 41; **94**, 19. — Bi, boisson; bi-meš-šu, **273**, 22; bi-zun, **274**, 11.

Bi(?)-ba-ša-ti (?), **71**, 66.

Bibbid, char. — Bi-ib-bi-id-mi, **238**, 5; bi-ib-bi-id-ti, **238**, 9.

Bibru (?). — Bi-ib-ru (?), **18**, *38*, *39*.

Bi-di (?), **48**, 59.

Bi-di-ni-ya, **47**, 20.

Bi-ik-ru, **25**, 10²; bi-ik-rum, **25**, 33; bi-ik-ri, **25**, 35.

Bi-in-ni-na, **25**, *34*.

Bi-ĭ-ri (?), **87** *e*.

Bi-ir-mu (?), **26**, 44.

Bi-iṣ-ṣi-ih-hu (?), **25**, *41*.

Bi-iš-ša-tum, **25**, 43², 47².

Bi-iš-šu-tum, **25**, 45².

Bi-iš-ti-ya, **7**, 12.

Bi-iš-tum, **25**, 51².

Bi-it (?), **6**, *20*.

Bi-iz-zu-ù, **28**, *60*.

Bil, *id.*, feu. — An-bil. **257**, 45. — *Pl.* an-bil-meš, **142**, 12; bil, **10**, 16; **76**, 51; **189**, 19. — *Pl.* bil-meš, **275**, 35; bil-gàr-šu-nu. **216**, 47.

Bil-bil-gar. — *Id.*, le mois de Ab, **3**, 33, 35, 38.

Bilatu, armée, combattants. — Bi-la-ti (sab-meš), **60**, 35; bi-la-te-e (?), **18**, 14. Voy. aussi Belatu.

Biltu, tribut. Voy. Abalu.

Bi-ma (i-na) (?), **89**, 18.

Binu (benu), pour belu, seigneur.— bi-ni-ya, **188**, 1; **299**, 1.

D

240, *16;* du-ub-bu-ba-ku-me, **310**, 1; du-ub-bu-bu, **23**, *15*.

Dabaku (?). — Da-ad-bi-ku (?), **28**, 4[2].

Dabaru, enlever. — *Pi*. u-da-bi-ra, **46**, 68; du-ub-bu-ru-ni, **297**, 17.

Dabu, pour tabu, être bon, être ami, être bien. — Da-ba-a-ta, **247**, 21; da-ba-at (?), **101**, 22; da-bi-šu-ni (?), **154**, 33; da-bu-tu(-šu-nu; ni-nu), **242**, 10, 11. — Da-bu-u-ta, amitié, **247**, 15, 51.

Dag, *id*. — Dag(?)-gal, grande porte, **104**, 42.

Dagalu, voir, regarder, confier. — Te-da-ga-lu, **281**, 41; id-gu-ul-šu-ma, **240**, *30;* i-da-gal, **61**, 63; **79**, 19; **251**, 40; li-da-gal, **250**, 10; ti-da-ga-lu, **85**, 34; **280**, 33; da-ag-la-ti, **295**, 11, 12; da-gal-na, **41**, 18; da-ag-gal, **210**, 11; da-ga-al (ana), **278**, 26; da-gal, **25**, *58*[2]; da-gal (ana), **74**, 32; **165**, 5; da-ga-li, **268**, 18; da-ga-li (aan), **18**, 12; da-ga-li-ma, **52**, *11;* da-ga-lu, **89**, 52. — *Pi*. dag-gal, **128**, 24; u-da-gil, **9**, 31; du-gu-la-ni, **101**, 9.

Dagu, combattre. — U-dag-ga (?), **103**, 7; da-a-ga (?), **162**, 19; da-ag-ga-a-at, **92**, 23; da-ga-at-šu-nu, **266**, 65.

Dakalu, pour Takalu. — Da-ak-la-ti, **156**, 9.

Da-ka-ti (?), **71**, 69.

Daku, tuer. — I-du-ku, **79**, 26; i-du-ku-u-ma, **8**, *32;* ti-du-ku, **46**, 31; ti-du-ku-na, **60**, 34; **262**, 14; a-du-ki-na[-an-na), **320**, 40; ta-ad-du-uk, **8**, *30;* ta-du-ka-an-ni, **320**, 32. — *Impér*. du-ku-mi, **250**, 26; **253**, 27; ad-du-uk-šu, **247**, 34; ad-du-uk-šu-nu-ti, **247**, 20; a-du-uk, **58**, 40; a-du-uk-šu-nu, **24**, *85;* id-du-uk, **247**, 14; lu-u-du-uk-šu, **239**, 5; id-du-ku, **8**, 21; id-du-u-ku, **8**, *28;* nu-du-uk, **281**, 17; du-uk-qa, **238**, 7; du-uk-šu-nu-ti-ma, **8**, *29;* da-ak, **91**, 11, 13, 19; **283**, 38; da-ku, **42**, 62; **47**, 35; **282**, 5; da-ku-me, **154**, 17; da-ku-šu, **310**, 14. — *Passif* di-ka, **256**, 42; di-ki, **262**, 18; di-ku, **262**, 5; di-ki-ni- . -in (?), **242**, 22.

Daku, préparer. — Ad-ki-e, **92**, 10; ad-ku, **42**, 41.

Dalahu, terminer (?). — Du-lu-uh-ti, **6**, *24*; du-u-lu-hi, **296**, 5.

Dalaku, pour talaku. — Da-la-ak-me, **142**, *6;* da(?)-la-ki (?), **75**, 38.

Dalalu, fermer. — Id-du-ul, **254**, 34; i-du-ul, **281**, 9; dal-li (?), **168**, 15.

Dalu, être grand (?). — Ti-da-lu-na, **251**, 65; da-li, **78**, 5; da-li-e, **47**, 40; da-lu, **45**, 11; **54**, 28; **78**, 4; da-lu-u (?), **42**, 45; **49**, 20; **112**, 36; da-lu-u-me (?), **114**, 9 *a;* da-lu-na, **52**, *15*. — Da-lu-me, la grande, **57**, *19*. — Da-lu-mi, grandes villes, **54**, 20; **58**, 91.

Dalu (?), convenir. — It-ta-ad-la-ka, **218**, 8; **225**, 22; it-ta-ad-la-ku, **241**, 72.

Da-lu-u-me, lisez da-ku-u-me, **142**, 13.

Dam, *id*., époux, épouse, **1**, 4. — *Avec suff*. dam-ti, **23**, 17; dam-ka, **2**, 10; **15**, 5; **24**, 3; dam-šu, **22**, 8, 22; **24**, 61, 63. — *Plur*. dam-meš-mi, **238**, 3. — *Avec suff*. dam-meš-ya, **159**, *2;* dam-meš-ka, **4**, 5; **6**, 3; **241**, 27; dam-meš-ti = dam-meš-ka, **238**, 8; dam-meš-šu, **180**, 5; dam-meš-i-šu, **245**, 5. — Dam-tur-ya, ma fiancée, **242**, 41.

Dam, *id*. (?), **28**, 13[2].

Damaru (?), être conforme (?). — Da-am-rat, **92**, 26.

Da-ma-su (?), **25**, 7².
Da-ma-šu-lu-u (?), **26**, 20.
Da-ma-šu-su-u (?), **25**, 9².
Dam-at (?), **24**, 66.
Da(?)-me (?), **80**, 24.
Dam-gar, *id.*, **6**, *5;* dam-gar-ya, **12**, 15. — *Pl.* dam-gar-meš-u-a, **8**, 13.
Damgaru, agent, représentant. — Dam-ga-ri (tur), **244**, 39; dam-ga-ru-ka, **244**, 40.
Damagu. Voy. Damaku.
Damaku, être bon, propice. — (Damagu), dam-ga, **122**, 18; dam-ga-ta. **293**, 25; (damaku), li-id-me-ik, **48**, 35; da-me-ik, **85**, 44; da-mi-ik, **45**, 76; **52**, *16;* **57**, *12;* **61**, 49; **78**, 26; **268**, 68; da-mi-ik-mi, **73**, 6; da-mi-ik-ta, **240**, 26; da-am-ki-iš, **10**, 31; (damaqu), i-da-mi-iq, **271**, 10; da-mi-iq, **250**, 62; **251**, 46; dam-qa (?), **15**, 5; du-um-qa, **44**, *11*.
Damaqu. Voy. Damaku.
Da-mi (?), **41**, 20.
Damu (?), rétribuer (?). — Li-di-mi, **139**, 22.
Damuttu, femme, épouse. — Dam-ut-ti, **241**, 53; dam-ut-ti-ya, **246**, 18; da-mu-ut-ti-ka, **241**, 11.
Damuttu (?). — Da-mut-ṭi, **26**, *49²*.
Da-mu-ya (an) (?), **73**, 33.
Dam-zu (?), **21**, 14; **22**, 16, 25.
Dan, *id.*, **25**, *36;* **26**, 49²; **28**, 13²; **43**, 48.
Dananu, être fort. — Dan-nu, **28**, *53;* da-na-at, **90**, 23; da-na-nu (ana), **60**, 10. — Danatu, loi, force; da-na-at, **71** *e;* **110**, 10; **271**, 9; da-na-at-mi, **101**, 30. — Din(?)-na, puissance, **80**, 5. — Du-ni, force, **267**, 12. — Dannu, fort; da-an-nu, **7**, 7; **311**, 10. — *Fém.* da-an-na-tum, **266**, 64; da-an-ni, **5**, 1; **253**, 16. — *Pl.* da-nu-ti, **312**, 9. — Danniš, fortement, da-an-ni-iš, **1**, 6; **2**, 3; **6**, 4; **22**, 7, 13, 30; **242**, 7; **246**, 11; da-an-iš, **246**, 27; da-an-ni-iš-ma, **22**, 12; da-an-ni-iš-me, **22**, *12* da-ni-iš, **129**, 12.
Danqu (damaqu) (?). — Da-an-qa (ša), fort, **73**, 27.
Danu, juger. — Tu-da-nu, **71**, 6. — Di-nu, jugement; di-i-ni-ya, **71**, 12. — Di-ni-ya, mon droit, **250**, 64; da-ni (?), **188**, 10.
Da-pal (III) (?), **28**, 64.
Daru, durer; a-da-ri-ti, toujours, **250**, 38; da-a-ra-tum, **21**, 23; da-ra-tim-ma, **22**, 34; da-a-ra-tim-ma (a-na), **22**, *37;* **246**, 29, 74. — Da-ri (iš-tu), depuis longtemps, **61**, 57; da-ri-te (ištu), **141**, 7; da-ri-ti (ištu), **91**, 7; (adi), **43**, 3. — Da-ri-iš, toujours, **92**, 50; **255**, 37; da-ri-iš (ana), **103**, 61. — Da-ri-ya-ta, toujours, **309**, 35.
Daru, pour taru, retourner. — I-du-ru, **247**, 35; i-du-ur-ra, **24**, *65;* li-du-ù-ra, **248**, 25; li-du-ur-ra-aš-šu, **24**, *54*.
Dĕ(?)-meš (lŭ-meš) (?), **44**, 22.
Di(?), (?), **28**, *22*, *23*.
Di(?)-ab-mat (?) **48**, 78.
Di-a-ma (?), **45**, 48.
Di(?)-at-ru (?), **159**, *12*.
Didu, sol. — Di-du, **144**, 5.
Diemu, pour ṭemu, ordre. Voy. Amu; di-e-ma, **6**, *15;* **7**, *5*, *6;* **10**, 10.
Di-mi-šu-nu (?), **9**, 31.
Dimtu, larme. — Di-im-ta-ša, **320**, 38.
Din (?), (?), **28**, 6.
Dip, *id.* (?), **26**, *16*.
Diru. — Di-ri (?), **197**, 15.
Diš(?)-ku-šu (?), **26**, 52.
Di-tar, *id.*, juge, **88**, 3.

(*A suivre.*)

Épigraphie arabe d'Asie Mineure

PAR M. CLÉMENT HUART.

(*Suite*[1].)

N° 24.

Même endroit, deuxième inscription.

التولى اياز الاتابكى

عمل محمد بن خولان الدمشقى

« L'administration [est celle de] Ayâs et Atâbékî. Œuvre de Moḥammed ben Khaulân, de Damas. »

La correction de El-Atâbek en El-Atâbéki (c'est-à-dire affranchi de l'atâbek) est justifiée par l'inscription n° 25, où on lit également Ayâs pour Ayâz : mais c'est bien du même personnage qu'il s'agit. Cette inscription nous indique que Kaï-Kâous I[er], qui avait donné l'ordre d'ériger cette mosquée, avait fait venir de Damas un architecte syrien; nous avons, en conséquence, dans les différents motifs de l'architecture de la façade, un modèle de l'art arabe en Syrie tel qu'on l'entendait au début du XIII[e] siècle.

N° 25.

Même endroit, troisième inscription.

بسم الله الرحمن الرحيم امر بعمارة

هذا الجامع السلطان الغالب عز الدنيا والد

ين سلطان البر والبحرين ابو الفتح كيكاوس بن كيخسرو

1. Voir le fascicule de janvier 1894, p. 61-75, le fascicule d'avril, p. 120-134, le fascicule de juillet, p. 235-241, et le fascicule d'octobre, p. 324-332.

بن قلج ارسلان برهان امير المومنين فى شهور سنة ستة عشر وستماية

بتولى العبد المحتاج الى رحمة الله اياس الاتابكى

« Au nom de Dieu, clément, miséricordieux. A ordonné la construction de cette mosquée, le sultan vainqueur ʿIzz-ed-dounyâ w'èd-dîn, sultan de la terre et des deux mers, le victorieux Kaï-Kâous, fils de Kaï-Khosrau, fils de Qylydj-Arslân, Preuve du prince des croyants, dans le courant de l'année 616, sous l'administration de l'esclave qui a besoin de la miséricorde de Dieu, Ayâs-el-Atâbékî. »

L'année 616 commence le 19 mars 1219 pour finir le 7 mars 1220. C'est la dernière année du règne d'ʿIzz-ed-dîn Kaï-Kâous Ier (voir ci-dessus, inscription d'Isḥaqly, n° 11).

N° 26.

Même endroit, au-dessus de la porte principale; quatrième inscription.

1 بسم الله والسلام على رسول الله تم هذا بيت الله السلطان المعظم علا الدنيا

2 والدين ابو الفتح كيقباذ بن السلطان السعيد الشهيد كيخسرو بن قلج ارسلان بن مسيعود

3 ناصر امير المومنين على يد العبد الفقير المحتاج الى رحمة الله اياز متولى الاتابكى سنة سبع عشر وستماية

« Au nom de Dieu, et que le salut soit sur son prophète ! A été achevée cette maison de Dieu [sous le règne du] sultan magnifié ʿAlâ-ed-dounyâ w'èd-dîn, le victorieux, Kaï-Qobâdh, fils du sultan heureux et martyr Kaï-Khosrau, fils de Qylydj-Arslân, fils de Masʿoûd, aide du prince des croyants, par les soins du pauvre esclave qui a besoin de la miséricorde de Dieu, Ayâz, administrateur, el-Atâbékî. An 617. »

L'année 617 a commencé le 8 mars 1220 pour finir le 25 février 1221 ; c'est la seconde année du règne de Kaï-Qobâd Ier,

qui fut marquée par une campagne en Pamphylie (voir ci-dessus, n° 23). Son père, Ghiyâth-ed-dîn Kaï-Khosrau Ier est appelé, sur les inscriptions de son fils, le *sultan martyr*, parce qu'il périt les armes à la main dans une bataille contre les Grecs (voir n° 33, plus loin).

N° 27.

Même endroit, à droite de la porte d'entrée. Cinquième inscription.

امر ببنا هذا المسجد والتربة المطهرة
السلطان المعظم ///// الدنيا والدين ابو الفتح
كيقباد را بن السلطان الشهيد كيخسرو بن قلج ارسلان
ناصر امير المومنين بتولى العبد اياز الاتابكى س سنة ستة عشر وستمائة

« A ordonné la construction de cette mosquée et du mausolée purifié (qui s'y trouve renfermé), le sultan magnifié [ᶜAlâ]-ed-dounyâ w'èd-dîn, le victorieux, Kaï-Qobâd, fils du sultan martyr Kaï-Khosrau, fils de Qylydj-Arslân, aide du prince des croyants, sous l'administration de l'esclave Ayâz el-Atâbékî, en l'an 616. »

Les énonciations de cette inscription sont légèrement contradictoires avec celles des n°s 23 et 24. Ce n'est pas Kaï-Qobâd Ier qui a ordonné la construction de ce monument, mais bien son frère et prédécesseur Kaï-Kâous Ier; il n'a fait que l'achever. Il faut supposer qu'on n'avait encore bâti que fort peu de chose sous le dernier règne et que Kaï-Qobâd, en complétant cette œuvre, put légitimement se considérer comme ayant donné l'ordre d'en réaliser la construction.

N° 28.

Dans un cartouche circulaire, au-dessus de la porte de droite de la façade. Inscription peinte sur faïence, en lettres blanches sur fond bleu.

السلطان المعظم علا الدنيا والدين

« Le sultan magnifié, ᶜAlâ-ed-dounyâ w'èd-dîn. »

La correction المعظم s'impose. Cette inscription ne renferme que les surnoms de Kaï-Qobâd Ier.

N° 29.

Au-dessus d'une petite porte, à l'ouest de la mosquée, dans la partie réparée.

السلطان المعظم
علا الدّنيا والدين ابو الفتح
كيقباذ بن كيخسرو بن قلج ارسلان

« Le sultan magnifié, ᶜAlâ-ed-dounyâ w'èd-dîn, le victorieux, Kaï-Qobâdh, fils de de Kaï-Khosrau, fils de Qylydj-Arslân. »

L'inscription n° 26 ci-dessus, la présente et la suivante sont les seules où le nom de Kaï-Qobâd Ier soit écrit par un ذ.

N° 30.

Au-dessus d'une autre porte, à demi enterrée sous le toit en terre battue d'une petite construction adjacente.

Le même texte que l'inscription n° 29.

N° 31.

A l'intérieur de l'enceinte de la mosquée, au-dessus de l'unique fenêtre du mausolée qui en occupe la partie centrale.

عمل يوسف ابن عبد الغفار
الحق حن حيز الله له ولجمع المسلمين

« Œuvre de Yousouf, fils d'ᶜAbd-el-Ghaffâr. Le droit appartient à ceux à qui Dieu a accordé la meilleure part, ainsi qu'à tous les musulmans. ».

Je lis, à la 2e ligne, لِمَنْ خَيَّرَ et لجميع.

N° 32.

Dans l'intérieur de la mosquée, sur le bras droit du siège au sommet du *minbèr* ou chaire à prêcher. Inscription gravée sur bois.

عمل اساد
مكى ربرى
الكا حى الا
خلاطى
وفرع مىه
فى رحب سىه
خمسين وخمس
مايه

Je lis de la façon suivante :

عمل أستاذ مكّي . . . . الكاجى (sic) الاخلاطى وفُرِغَ منه فى رجب
سنة خمسين وخمسمائة

« Œuvre du maître mecquois . . . . le pèlerin d'Akhlâț, qui a été terminée dans le mois de rédjèb de l'an 550. »

Cette date correspond à septembre 1155. La chaire qui porte cette inscription est donc antérieure d'environ soixante-cinq ans à l'achèvement de la mosquée où elle se trouve actuellement.

N° 33.

Intérieur du mausolée. Huit tombeaux de différents personnages, recouverts de plaques de faïence émaillée à inscriptions en relief et qui, lors des réparations postérieures, ont été reposées en désordre. Il n'a guère été possible de relever que les fragments suivants :

اللهم له حبر صاحب هذه الرو[ضة . . . . .
السلطان الشهيدُ الراجى الى [رحمة . . . . .
ابو الفتح قلج ارسلان ابن مسعود

« O Dieu ! à lui la louange. Le possesseur de ce (parterre . . . . . est) le sultan martyr, qui espère en (la miséricorde de Dieu, Kaï-Khosrau . . . . .), le victorieux Qylydj-Arslân, fils de Mas'oûd. »

Je lis الحمد pour حمر. Le ح de صاحب est douteux. Tout compte fait, je pense que ces fragments appartiennent à deux inscriptions différentes. Les deux premières lignes proviendraient du tombeau de Ghiyâth-ed-dîn Kaï-Khosrau Ier, surnommé le *sultan martyr*, comme nous l'avons vu, et la dernière contiendrait le nom de son père, 'Izz-ed-dîn Qylydj-Arslân II, fils de Rokn-ed-dîn Mas'oûd ; sinon, il faudrait suppléer بن après ابو الفتح, ce qui serait peu satisfaisant, car cette dernière formule précède ordinairement le nom, au lieu de le suivre.

Nous savons, par le traducteur turc d'Ibn-Bîbî[1], que Kaï-Khosrau Ier est enterré à Qonya auprès de son grand-père, de son père et de son frère ; sur les huit tombeaux qu'on remarque dans le mausolée, il doit se trouver ceux de Mas'oûd, de Qylydj-Arslân II, et de Rokn-ed-dîn Soléïmân II, le seul de ses frères qui ait régné à Qonya. On comprend que, lors du replâtrage maladroit qui a été opéré à une époque inconnue, mais relativement récente, on ait mêlé ensemble, par légèreté et ignorance, des plaques de faïence qui recouvraient primitivement deux tombes voisines.

Sous le règne de l'avare Michel VII Parapinace, Iconium avait été enlevée aux Grecs du Bas-Empire par Soléïman Ier, fils de Qoutoulmych et arrière-petit-fils de Seldjoûq, qui se tua d'un coup de poignard pour ne pas survivre à sa défaite dans sa lutte contre Toutouch, frère de Mélik-Châh et gouverneur de Damas (479 = 1086). Il faut conclure de la suscription d'une monnaie de cuivre de la collection Ghâlib-bey (*op. laud*, p. 2 et 3), qu'il se nommait aussi Mas'oûd. Son fils, Qylydj-Arslân Ier, lui succéda ; c'est lui qui, dans une pointe hardie sur Constantinople, prit Nicée sur les Grecs et eut maille à partir avec la première croisade. Chacun sait qu'après la reddition de Nicée au délégué de l'empereur Alexis, Godefroy de

1. Houtsma, *op. laud.*, p. 114, l. 6.

Bouillon gagna, le 1er juillet 1097, la bataille de Dorylée, près d'Eski-Chéhir; qu'ensuite l'armée des croisés s'enfonça à travers les plateaux déserts de l'Asie Mineure pour atteindre, au prix de pertes énormes et de souffrances terribles, le site d'Antiochette (Yalovatch) pour, de là, tourner le massif du Taurus au nord, par Geuksun et Marᶜach, tandis que Baudoin et Tancrède, franchissant la passe de Kulèk-Boghâz, descendaient à Tarsous, dans la Cilicie. Une fois ce torrent passé, Qylydj-Arslân, qui depuis Dorylée n'avait plus cherché à entraver la marche des croisés et avait même abandonné sa capitale, put rentrer à Qonya sans difficulté. Une dizaine d'années plus tard, il était redevenu assez puissant pour que les habitants de Mossoul et l'armée de Djegermich, gouverneur de la ville pour le compte de Mélik-Châh[1], l'invitassent à venir en prendre possession; Qylydj-Arslân était alors à Nisibîn; il accepta et entra à Mossoul le 25 réjèb 500 (22 mars 1107)[2]. Dans la même année l'empereur grec lui demanda du secours contre les Francs placés sous les ordres de Boémond, prince d'Antioche; le souverain seldjouqide envoya un corps de troupes contre ces derniers, qui furent dispersés et forcés de regagner la Syrie en désordre[3]. Après ce brillant fait d'armes, ces troupes allaient regagner le camp de Qylydj-Arslân en Mésopotamie, lorsqu'elles apprirent sa mort : étant en marche pour combattre Djaouli Saqâwou, que Mélik-Châh envoyait en Syrie, il fut défait et périt noyé en essayant de traverser le Khâboûr à la nage.

Rokn-ed-dîn Masᶜoûd Ier, son fils, lui succéda; c'était un enfant; il devint en grandissant un souverain sage et juste. Il eut un règne long et paisible; l'histoire ne nous apprend rien sur son compte[4], si ce n'est qu'il fit la guerre avec peu

1. Comparez Defrémery, *Histoire des Seldjoukides*, extraite du *Journal asiatique* de 1848, p. 44 du tirage à part.

2. Ibn-el-Athîr, éd. Tornberg, t. X, p. 295.

3. Cf. Reinaud, dans la *Bibliothèque des croisades*, t. IV, p. 22, note 3.

4. Il avait un frère que les historiens byzantins appellent Saïsau, et qui fut défait près de Philadelphie (Alâ-Chéhir) par Constantin Gabras, général d'Alexis, en 1112. Cf. Le Beau, *Histoire du Bas-Empire*, t. XVIII, p. 425. En 1116, le même fut encore défait par Alexis lui-

de succès contre Jean II et Manuel Ier Il vécut jusqu'en 551 (commençant le 25 février 1156), date le plus généralement adoptée. Après lui vint ʿIzz-ed-dîn Qylydj-Arslân II, son fils, qui visita Constantinople en 1158 et à qui Manuel donna des fêtes splendides, d'après Cinname et Nicétas[1]; il épousa en 560 (commençant le 18 novembre 1164) la fille du prince d'Erzeroum Çaltouq, laquelle fut enlevée, en se rendant à Qonya, par Yâghi-Arslân, prince de Malaṭiyya, de la dynastie des Dânichmènd; le ravisseur voulut la faire épouser à son neveu Dhou'n-Noûn; mais il fallut, pour tourner la loi musulmane qui s'opposait à ce mariage, user d'un subterfuge : on abolit le premier mariage par une apostasie simulée. Qylydj-Arslân II prit les armes, fut battu dans la première rencontre, mais grâce à un secours que lui envoya l'empereur de Constantinople, il reprit l'avantage; Yâghi-Arslân mourut sur ces entrefaites, et le prince de Qonya conquit plusieurs contrées du territoire ennemi, entre autres Malaṭiyya, après quoi il fit la paix avec Ibrahim, frère de Dhou'n-Noûn, qui avait succédé à son oncle (567 = 1171); quant à Dhou'n-Noûn lui-même, il s'était emparé de Qaïçariyya, tandis que Châhân-Châh, fils de Masʿoud et frère de Qylydj-Arslân, recevait Angora en partage.

En 568 (commençant le 23 août 1172), la guerre éclata entre Qylydj-Arslân et Nour-ed-dîn Maḥmoûd-ibn-Zengi, l'atâbek de Syrie. Le premier avait attaqué Dhoun'-Noûn, l'avait dépouillé de ses états et réduit à la fuite. Celui-ci se rendit auprès de Nour-ed-dîn qui l'accueillit et intervint auprès du prince seldjouqide pour lui faire rendre son royaume; n'ayant pas reçu de réponse, il marcha contre lui et s'empara de Kîsoûn (ou Kîsoûm, près de Samosate), de Behesnî, de Marʿach, de Merzebân[2] et de leurs territoires; la prise de

même, battant en retraite depuis Philomélium (Aq-Chéhir), entre Polybotum (Boulawadîn) et le lac d'Eber (*ibid.*, p. 458). Après avoir conclu la paix avec l'empereur, il fut pris et mis à mort par son frère Mas'oûd.

1. Le Beau, *op. cit.*, t. XIX, p. 291.

2. Abou'l-Fedâ, *Géographie*, p. 269 du texte arabe, sous la rubrique de Qal'at-er-Roûm; Kremer, *Beiträge zur Geographie der nord. Syrien*, p. 17.

Mar'ach eut lieu au commencement de dhou'l-qa'dé (fin juin 1173) et celle des autres villes suivit. Il envoya un corps de troupes à Sîwâs, qui fut prise. Qylydj-Arslân demanda la paix; Nour-ed-dîn, inquiet à l'égard des croisés, la lui accorda, à la condition qu'il lui fournirait des troupes pour combattre les Francs en Syrie : c'était se reconnaître son vassal. Il lui aurait même dit : « Vous êtes voisin des Grecs et vous ne leur faites pas la guerre; vous possédez cependant une bonne partie des contrées musulmanes; il faut que vous me suiviez à la guerre sainte[1] ». Sîwâs resta dans le même état, au pouvoir des lieutenants de Nour-ed-dîn, agissant pour le compte de Dhoû'n-Noûn, jusqu'à la mort du célèbre atâbek de Syrie, en 569 (1173-1174). Les troupes syriennes ayant alors évacué Sîwâs, Qylydj-Arslân revint à la charge et s'en empara définitivement. Le diplôme d'investiture que remit à Nour-ed-dîn, au cours de cette campagne, un envoyé du khalife, le reconnaissait comme suzerain des pays de Qylydj-Arslân.

En 1176, d'après les historiens byzantins, le souverain seldjouqide fit la guerre au vaillant et audacieux Manuel Ier Commène, qu'il défit complètement à Myriocéphales, au delà des sources du Méandre.

En 575 (commençant le 8 juin 1179), Qylydj-Arslân, désireux de reprendre la forteresse de Ra'bân[2], entre Alep et Samosate, près de l'Euphrate, qui lui avait été enlevée par Nour-ed-dîn, vint mettre le siège devant elle; il se croyait à l'abri des coups de Saladin à cause de la présence à Alep de Mélik eç-Çâliḥ; mais le célèbre adversaire des croisés envoya contre lui son neveu, le prince éyyoubite Taqî-ed-dîn 'Omar, qui mit en fuite les troupes du Roûm et rétablit l'ancien état de choses.

L'année suivante (576 = commençant le 28 mai 1180), il s'éleva une nouvelle dispute entre Qylydj-Arslân et Saladin. Voici quel en était le motif, au dire des historiens arabes : le prince seldjouqide avait donné sa fille, Seldjoûqa-Khâtoûn, en mariage à Nour-ed-dîn Moḥammed, fils de Qara-Arslân, fils

1. Ibn-el-Athîr, t. XI, p. 257.
2. *Mérâçid el-ittilâ'*, éd. Juynboll, t. I, p. 474.

de Dâoud, prince de Ḥiçn-Kaïfâ, qui la délaissa pour une danseuse publique. Seldjoûqa, furieuse, en informa son père, qui commença à rassembler des troupes pour marcher contre ce prince. Celui-ci, dès qu'il le sut, se tourna du côté de Saladin, qui dépêcha un ambassadeur à Qonya; mais le prince seldjouqide répondit qu'il réclamait sa fille et les villes livrées à titre de trousseau. Après cette ambassade infructueuse et une ou deux autres tentatives de ce genre, Saladin résolut d'en venir aux mains; il était alors en état de guerre avec les Francs, il conclut une trêve avec eux et se mit en marche vers l'Asie Mineure. Qylydj-Arslân, visiblement effrayé, se décida à lui dépêcher un envoyé habile qui représenta au sultan qu'il ne convenait pas d'abandonner la guerre sainte pour se battre avec un prince musulman; Saladin lui fit remarquer qu'il n'était pas de sa dignité d'abandonner Nour-ed-dîn qui s'était réfugié à sa cour, et il lui conseilla de s'entendre directement avec lui; sur les démarches de l'envoyé, Nour-ed-dîn s'engagea à répudier la danseuse dans l'espace d'une année et la paix fut conclue sur cette base.

Qylydj-Arslân II, désormais tranquille de ce côté, s'occupa de la guerre d'escarmouches et de pillage qui se continuait sur les frontières de l'empire grec. Étant devenu vieux, il partagea ses États entre ses enfants, qui étaient au nombre de douze. Cette faute politique faillit amener la ruine du royaume fondé à Qonya par les Seldjouqides occidentaux. Le nombre des enfants de Qylydj-Arslân ayant été donné diversement par les sources, et malgré des publications récentes, cette période de l'histoire du Roûm étant encore passablement obscure, on nous excusera de nous étendre un peu sur ce sujet.

Ibn-Bîbî (éd. Houtsma, p. 11) donne une liste détaillée de la distribution de l'état de Roûm entre les fils de Qylydj-Arslân II; en voici le tableau :

1. Toqât et dépendances.	Rokn-ed-dîn Soléïmân-châh, l'aîné des fils.
2. Le pays des Dânichmend, c'est-à-dire Qoyly-Hiçâr et Nigisâr.	Mélik Nâçir-ed-dîn Barq-Yâroûq.
3. Abilistân (El-Bistân).	Mélik Moghîth-ed-dîn Toghrul-châh.

4. Qaïçariyya. . . . . . Mélik Noûr-ed-dîn [Maḥmoûd] Sultân-châh.
5. Siwâs et Aq-Séraï . . Mélik Qoṭb-ed-dîn Mélik-châh.
6. Malaṭiyya. . . . . . Mélik Mo'izz-ed-dîn Qaïcar-châh.
7. Erégli. . . . . Mélik Sandjar-châh.
8. Nigdè. . . . . Mélik Arslân-châh.
9. Amasia . . . . Mélik Nizhâm-ed-dîn Arghoûn-châh.
10. Angora . . . . Mélik Mohyi 'd-dîn Maç'oûd-châh.
11. Borglou[1] . . . . . . Mélik Ghiyâth-ed-dîn Kaï-Khosrau.

Il y a lieu de remarquer qu'il n'existe pas de liste complète des douze fils de Qylydj-Arslân II. Ibn-Bîbî, qui est plus complet que Djénâbî et Nechri cités par Hammer dans la table généalogique à la fin du tome II de l'*Histoire de l'empire ottoman*, et qui parle à plusieurs reprises des *douze* fils, n'en retrouve cependant que onze dans le tableau détaillé qu'il en donne. Ces princes ne rendaient pas compte à leur père de l'administration des provinces qui leur étaient confiées; une fois par an seulement ils venaient à sa cour prendre ses ordres.

Cette organisation féodale, qui fractionnait en petites principautés rivales la région des plateaux de l'Asie Mineure, empêcha Qylydj-Arslân II de résister aux attaques de la troisième croisade. Les croisés allemands, commandés par l'empereur Frédéric Barberousse, prirent contact avec les troupes seldjouqides après avoir quitté Laodicée du Méandre; on sait les énormes difficultés qu'ils rencontrèrent pour marcher d'Aq-Chéhir à Qonya, en combattant presque chaque jour les troupes musulmanes. La capitale des Seldjouqides fut emportée d'assaut; mais l'armée allemande, s'y étant ravitaillée, n'y resta que deux jours pour gagner, par Laranda,

1. L'existence de cette ville est un problème de la géographie de l'Asie Mineure au moyen âge. M. Th. Houtsma veut bien me faire savoir que, d'après ses recherches, cette localité, dont le nom s'écrit parfois بورغلو. (en syriaque ܒܘܪܓܠܘ), doit être située dans la partie septentrionale de la péninsule, probablement aux environs de Castamouni, de Boli, ou peut-être d'Angora. S'il en est ainsi, cet endroit doit être la ville de بُرْلُو que visita Ibn-Baṭouṭa (*Voyages*, éd. Defrémery et Sanguinetti, t. II, p. 340) et qui est située entre Gérédè et Castamouni. En tout cas, la lecture *Beraglou*, adoptée par MM. Sauvaire et Drouin, est inadmissible. (*Journ. asiat.*, sept.-oct. 1892, p. 293.)

les défilés du Taurus et les bords du Sélef, où Frédéric devait trouver la mort. Cela se passait en 586 (1190). D'après Ibn-el-Athîr, ce fût Qoṭb-ed-dîn Mélik-Châh qui commanda les troupes chargées de défendre l'Asie Mineure contre les croisés allemands et qui les harcelèrent sans trêve jusqu'à la prise de Qonya.

En 587 (commençant le 29 janvier 1191), Mo'iz-ed-dîn Qaïçar-Châh, à qui était échu en partage Malaṭiyya, comme nous l'avons vu, se vit reprendre cette ville par son père, obéissant à l'influence de Qoṭb-ed-dîn Mélik-Châh, qui désirait joindre cette ville à son apanage. Le prince évincé se rendit auprès de Saladin, qui le reçut avec faveur et le maria à sa nièce, fille de Mélik el-'Adil. Ce que voyant, Qoṭb-ed-dîn renonça à ses projets d'annexion, de sorte que Qaïçar-Châh put rentrer à Malaṭiyya dans le mois de dhou'l-qa'dé de la même année.

Cette déconvenue ne découragea pas l'ambitieux Qoṭb-ed-dîn. Si l'on en croit Ibn-el-Athîr (XII, p. 57), ce prince fit campagne en 588 (commençant le 18 janvier 1192) contre un autre de ses frères, Mélik Noûr-ed-dîn Maḥmoûd Sultân-Châh, maître de Qaïçariyya; la présence de son père ne suffit pas à amener la reddition de la ville; il fallut assiéger celle-ci. Pendant ce temps, le vieux Qylydj-Arslân, fatigué du rôle que voulait lui faire jouer son fils entreprenant, trouva une occasion favorable pour échapper à la mainmise dont il était victime, s'enfuit et se réfugia dans la ville assiégée. Ce coup de théâtre changea totalement les dispositions de Qoṭb-ed-dîn, qui dut rentrer à Qonya et renoncer à ses projets de conquête. Ensuite Qylydj-Arslân ne cessa d'errer de ville en ville, allant trouver successivement chacun de ses fils, ce qui les ennuyait beaucoup, jusqu'à ce qu'il arriva auprès de Ghiyâth-ed-dîn Kaï-Khosrau, maître de la ville de Borglou. Ce dernier se réjouit de la venue de son père; il réunit des troupes et partit avec lui pour Qonya dont il s'empara, puis pour Aq-Séraï, devant laquelle il mit le siège : c'est alors que Qylydj-Arslân II tomba malade; il revint à Qonya où il mourut en cha'bân 588 (août-septembre 1192).

Kaï-Khosrau Ier resta en possession de Qonya jusqu'à ce

qu'il en fut dépouillé par Rokn-ed-dîn Soléïmân, l'aîné des fils du prince défunt; c'est ce que la numismatique a mis hors de doute : il y régna de 588 à 592 (commençant le 6 décembre 1195), date qui se trouve sur les monnaies[1]. Ibn-Bîbî[2] prétend que Kaï-Khosrau, qui était le plus jeune des fils du vieux souverain, avait été élevé auprès de son père, qui le fit venir devant lui avant de mourir et le constitua l'héritier du royaume, parce qu'il le considérait comme plus intelligent que ses frères et plus digne du trône. Les héritiers évincés se seraient réunis autour de Soléïmân, prince de Toqât, l'aîné d'entre eux, et l'auraient excité à s'opposer à ce projet; mais il les aurait détournés, par ses sages conseils, de la rébellion qu'ils lui proposaient. Néanmoins, par une conduite assez contradictoire, il aurait, à la mort de son père (mais plus probablement quatre ans plus tard), rassemblé une armée à laquelle se seraient joints plusieurs de ses frères. Ce qui est certain, c'est que, dans le courant de l'année 592, le prince de Toqât marcha sur Qonya où régnait Ghiyâth-ed-dîn Kaï-Khosrau I[er]. Les habitants de la ville résistèrent énergiquement pendant quatre mois; à la fin, les grands capitulèrent à la condition que Kaï-Khosrau, laissé en liberté, pourrait se rendre où il voudrait; celui-ci ratifia la capitulation et prit le chemin de l'exil avec toute sa maison.

1. Ghâlib-bey, *op laud.*, p. 9; il n'y a pas lieu d'adopter la date de 589 pour la mort de Qylydj-Arslân, en présence du témoignage d'Ibn-el-Athîr.

2. Houtsma, *op. laud.*, p. 3 et suivantes.

(*A suivre.*)

NOTES ET MÉLANGES

Une Inscription palmyrénienne.

Mon savant ami, M. Th. Nöldeke, a eu la bonté de m'envoyer une note sur une nouvelle inscription palmyrénienne qu'il a publiée dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, IX. Je crois utile de la faire connaître aux lecteurs de la *Revue sémitique* qui désirent être au courant des plus récents travaux dans le domaine de l'épigraphie araméenne.

La transcription de ce texte, dont l'original se trouve au Musée impérial de Tchinili Kieušk à Constantinople, ne présente aucune difficulté ; on lit :

בירח כנון שנת 500
אחבר לשמש בר לשמש
בר תימא מן מערתא
דה לבונא בר בולחא
בר בונא בר יקרור
אחבריתה מן אכסדרא מקבלא
גמחין תמניא מן ימינך
ארבעא ומן סמלך ארבעא

Je traduis littéralement :

Au mois de Kânûn, l'an 500 (= fin 288) a remis Lašmaš, fils de Lašmaš, fils de Taima, de cette grotte (funéraire), à Bûna, fils de Bolḥa, fils de Yaqrûr, sa part de l'exèdre, contenant huit tombeaux ; à ta droite quatre et à ta gauche quatre.

Cette traduction diffère sur deux points de celle qu'a donnée M. Nöldeke. Ce savant prend le mot אחברתה pour un verbe à la première personne joint au suffixe de la troisième personne : « je lui ai donné en part (*ich habe ihm als Antheil gegeben*) » ; je vois dans אחברתה un substantif doué d'un suffixe possessif et formant le complément direct du verbe אחבר ; puis je considère מקבלא comme un participe se rapportant à אחבריתא, « part ». L'expression « à ta droite, à ta

gauche », indique que la livraison des tombeaux a été faite à l'associé en personne et non à un intermédiaire.

Voici quelques remarques sur les noms propres :

Le mois כנון répond au mois assyrien *arahsamnu*, « mois huitième », le כרחשון des Juifs après le retour de Babylone et qui est le huitième mois de l'année à partir de nissan. Je ne connais aucune tentative pour expliquer l'origine de ce nom; il est donc permis d'émettre une conjecture à ce sujet. Le mot כנונא avec le sens de « bassin » figure dans les inscriptions de Palmyre et se constate déjà en assyrien sous la forme de *kinunu*. Avec un peu de bonne volonté on peut l'entendre des récipients de braises allumées pendant la fête annuelle des Perses, adorateurs du feu. S'il en était ainsi, ce mois syrien serait le reflet du mois d'*atar* des Persans, succédané probable de l'*atriyadiya* de l'époque des Achéménides.

יקרור, « crapaud » (Nöldeke), en araméen babylonien אקרורתא, qu'on traduit à tort par « grenouille ».

גמחין, singulier גמחא, est sans aucun doute le même mot que גוחא ; le ו et le מ s'échangent assez souvent dans les langues sémitiques; l'écriture cunéiforme exprime même ces deux consonnes par un seul signe. En assyrien, le tombeau se dit *kimahhu*, *gimahu*[1], forme *phi'al* de כמח=כוח ; cette dernière forme réside probablement dans le nom du reptile כח (Lévitique, XI, 30). Le mot néo-hébreu כוך, כוכין, qui désigne les niches des tombeaux, peut bien remonter à une forme araméenne כוחא avec la prononciation dure du ח à la manière des Nabatéens, prononciation que les Juifs ont rendue en orthographiant כוך avec un *kaph* final. Ajoutons une remarque : les formes variées כמח, גמח, גוח, sans parler des deux autres dont l'explication laisse subsister quelques doutes, prouvent incontestablement l'unité du mot assyrien *kimahhu*, dans lequel les suméristes voient un composé allophyle *ki*, « lieu », et *mah*, « grand ». Cette étymologie, en dehors de l'origine assyrienne indubitable de *mahhu*, est d'autant plus fantaisiste

1. *Išsi gimahi* (V R., 40, 56 *ef*), « vers de tombeaux ».

que, d'une part, « lieu grand, élevé », ne saurait cadrer avec l'idée primitive d'un tombeau, et que, d'autre part, la racine נוח est régulièrement usitée dans plusieurs langues sémitiques même plus qu'en assyrien : héb. הגיח, aram. מגיחן (Daniel, VII, 2); ar. جاح[1]. J. HALÉVY.

Notes sumériennes.

(*Suite.*)

VIII

(LŬ)SA-GAZ.

Les gouverneurs égyptiens de la Syrie au temps d'Aménophis III et IV ne manquent jamais d'accuser leurs rivaux d'être affiliés aux (*lŭ*)*sa-gaz* qui dévastent le pays. Les nombreux passages où figure cette expression mettent hors de doute qu'elle signifie « hommes de massacre, brigands », mais la manière de l'analyser laissait place à une grande incertitude. Pendant longtemps je voyais dans *sa-gaz* un composé idéographique signifiant « corde-massacre », et j'en rapprochais la locution populaire : « homme de sac et de corde ». Les suméristes, forts de leur panacée universelle qui s'appelle : « exotisme », se réjouissaient déjà de l'embarras des « antisuméristes » qui ne sont pourtant pas obligés de tout expliquer, tandis que leurs adversaires n'expliquent rien. Malheureusement pour eux, leur joie était d'une courte durée, car, si l'origine du premier élément *sa* est obscure, le sémitisme du phonème *gaz* pour l'idée de « couper, trancher » n'était pas susceptible du moindre doute, la racine *gzz* ayant cette signification dans toutes les langues sémitiques, et comme une composition hybride suméro-sémitique est peu vraisemblable, il y avait une sorte de probabilité que l'élément *sa* appartenait aussi au sémitisme, bien qu'on ne soit pas encore en état d'en retrouver la source. Une nouvelle réflexion m'a montré que la

1. *P.-S.* — J'apprends par une carte postale de M. Nöldeke que M. Fränkel interprète les mots אחברותה et מקבלא d'une manière analogue à la mienne.

solution du problème est beaucoup plus simple que je ne le croyais. L'orthographe analytique *sa-gaz* est purement artificielle et faite dans le but d'obtenir un jeu de mots ; en réalité il y a un phonème dissyllabique inséparable *sagas*, dérivé du verbe *shaqashu*, *shagashu*, *sagasu*, « tuer, massacrer » (cf. aram. שגש, « se révolter »). Les *ameli sagasi* sont donc des « massacreurs », parallèles aux הורגים de la Bible. (Jérémie, IV, 31.)

Le curieux de l'affaire est que cette solution en amène une autre sur un phonème qui est resté jusqu'ici un vrai mystère pour les assyriologues qui ne se contentent pas d'expliquer *x* par *y*. Le signe , qui est interprété dans le syllabaire *b*, 158, par *niqû*, « sacrifice, victime », représente le phonème *si-gish-she*, c'est-à-dire *sigish*. Ce phonème énigmatique et inabordable pendant si longtemps n'est évidemment autre chose qu'un autre dérivé de la même racine *sagasu*. C'est le thème d'une forme *sigissu* ou *sigsu* et le sens propre en est « animal tué, immolé ». A l'appui de cette étymologie vient heureusement la forme matérielle et l'unité fondamentale des deux signes que nous étudions. En effet le signe *gaz* ne diffère du signe *sigis* que par l'adjonction initiale des deux clous horizontaux ; les inventeurs des cunéiformes ont donc pensé en assyrien. Ces sortes de démentis catégoriques du système accado-sumériste ne se comptent plus, mais si l'on ne peut espérer que les fondateurs de cette théorie imaginaire se dédiront jamais, il y a lieu de penser que beaucoup des jeunes assyriologues ne souscriront plus aveuglément à une tradition dont la fausseté est scientifiquement démontrée.

IX

UN NOUVEAU PRONOM ASSYRIEN, *allu*, PHONÈME HIÉRATIQUE, *al*.

On lit dans l'épopée de Gilgameš, 48, 176, *allû Gilgamesh sha utabbilanni*, que M. Delitzsch traduit : *Wehe über Gilgamesh der mich betrübt* (*enzürnt*) *hat* (*Assyrisches Handwörterbuch*, p. 73) ; de même, la phrase *alla niklu shû ittikilumma* est rendue : *Wehe über jene Arglist*, etc. Le savant

assyriologue a certainement pensé à l'hébreu אַלְלַי, qui exprime l'interjection : « hélas ! » (= *wehe!*) et pendant longtemps j'ai partagé le même sentiment. L'étude des textes d'El-Amarna m'a cependant obligé à y renoncer et à chercher une autre interprétation. En effet, ce mot figure souvent dans les tablettes du British Museum et nulle part le sens de « hélas » ne cadre avec le contexte. Une fois j'ai cru pouvoir accepter le sens de « alors » admis par M. Bezold, mais bientôt je me suis convaincu que c'était en réalité un pronom démonstratif de proximité parallèle au pronom démonstratif connu, *ullu*, qui indique « éloignement ». Cela résulte avec évidence de la phrase *shaal allû Pishuya* (64, 18), « demande à ce Pišuya ». Devant les verbes, *allû* devient un substantif : *allu tidi beliya*, « sache cela, mon seigneur » (40, 28). Il me paraît superflu de citer d'autres exemples. Comme conséquence, les passages cités dans le dictionnaire de M. Delitzsch doivent être traduits respectivement : « Ce Gilgameš qui m'a affligé », et « cette ruse c'est lui qui l'a combinée ».

La découverte du nouveau pronom assyrien *allû* offre pour la première fois l'explication naturelle de l'article arabe ال *al*, qui est resté isolé jusqu'ici : il se ramène à l'assyrien *allû*, de même que l'article hébréo-libyanite הן se ramène à l'assyrien *annu*. D'autre part, en assyrien même, le pronom réel *allu* a donné naissance au phonème *al* qui fonctionne comme pronom verbal à côté des séries *m* = *b* et *n* dérivées de *amu* (*abu*) et *annu*. C'est un nouveau pilier qui s'écroule de l'édifice du « sumérisme ».

J. Halévy.

BIBLIOGRAPHIE

Assyrisches Handwörterbuch, von Dr. Friedrich Delitzsch. Erster Teil א bis ך. Leipzig. J.-C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1894.

Cet ouvrage comble une lacune regrettée depuis longtemps dans le domaine de l'assyriologie. Le grand dictionnaire de M. Delitzsch, trop abondant en textes épigraphiques, n'est abordable qu'à ceux qui ont des connaissances avancées en assyriologie; celui-ci est accessible aux

personnes moins spécialistes, voire aux sémitisants en général. Les mots sont rangés dans l'ordre de l'alphabet hébreu et les racines probables sont rendues en caractères hébreux ; tout le reste est transcrit en lettres latines. Des chiffres minuscules joints au bas du א indiquent respectivement les cinq gutturales primitives א, ה, ח, ע et ע̆ (غ) qui se confondent en assyrien dans la voyelle radicale. Par la nature même de la chose, cette indication étymologique, souvent douteuse et typographiquement étrange et coûteuse, aurait pu être supprimée, ainsi que le demi-cercle au-dessous du *h* pour rendre le ח hébreu ; un *h* seul aurait suffi, puisque l'assyrien ne possède pas de ה. A côté des mots phonétiques se trouvent fréquemment leurs équivalents idéographiques ; on aurait désiré une juxtaposition plus constante de ces deux orthographes. Il va sans dire que l'interprétation des mots et des phrases cités est faite avec la dernière exactitude, et, malgré certains détails qui donnent encore lieu au doute, on reste vraiment émerveillé devant la somme des interprétations arrachées à l'inconnu et acquises à l'assyriologie par la profonde érudition de l'auteur. Voici quelques remarques que je me permets de présenter au savant lexicographe.

U-an-tim (var. *-ti*, *-tu*) paraît devoir se lire *u·il-tim*, comme le prouve le verbe *i'il* qui le suit souvent ; — *abshenu*, « épi » ; cf. אבשינא, « épi d'orge » ; — *uhulu* = אוהלא ; — *aharsanu* = אורשנא, « phénix » ; — *ahushu*, *a'ushshu* = חרש, ערש, ארש, « plante marécageuse » ; — *allû*, *allâ* est un pronom démonstratif, « celui-ci », parallèle à *ullû*, « celui-là » ; — *ulinnu*, mieux *shamlinnu* = שְׂמְלָה (?) ; — *altalû*, pour *ashtalu* (?) ; — *irgilu* = חרגל ; — *irgiṣu* = حُرقوص, « tique » ; — *ashuhu* = אשוח, « cèdre femelle » ; — manque *ashurru* (*ashurrakku?*), masse d'eau » ; — *ashshum*, *ashshû* semble contracté de *ana shum* (id. *mu*) = מִשּׁוּם, እስሙ ; — *burzi*, cf. ברזא, « courroie » ; — *giṭṭu* = גט, « acte » ; — *gallati*, étant un attribut constant de la mer, le sens de « grande » convient mieux que celui de « houleuse » ; — manque *garbatu*, « champs » ; — *daialu* = דילא, « surveillant » ; — *damgaru*, mieux *damkaru* (= *tamkaru*) ; — la forme *damgaru* n'indique pas nécessairement l'originalité de *q*.

Devant une œuvre de cette importance, nous n'avons qu'à exprimer le vœu de voir paraître le plus tôt possible la suite et de remercier le savant auteur de l'éminent service qu'il rend à la science.

A concise Dictionary of the Assyrian language (Assyrian-English-German), by W. Muss-Arnolt. Part I. Berlin, Verlag von Reuther und Reichard, 1894.

Ce dictionnaire-manuel a son utilité particulière au point de vue de l'histoire de l'assyriologie. Toutes les interprétations, en fait de mots difficiles, y sont citées au nom de leurs auteurs, de sorte que la part de

chacun est publiquement reconnue et n'est pas confondue dans une masse anonyme que l'on n'est que trop porté à attribuer au mérite exclusif du dernier collectionneur. La transcription, entièrement en lettres latines, emploie cependant les chiffres minuscules pour distinguer les diverses origines de la voyelle radicale, même quand elle remonte à ע et à ע (6 et 7) primitifs. Le ח assyrien est figuré par *x*, ce que nous ne saurions approuver. L'auteur enregistre les diverses lectures proposées pour le même mot et met placidement côte a côte des explications accadistes et antiaccadistes sans parti pris. La regrettable absence de la plupart des idéogrammes s'y fait également remarquer. Néanmoins, le dictionnaire que j'analyse forme un complément important de celui de M. Delitzsch. Ainsi, la lecture *u-il-tim* pour *u-an-tim* que j'ai supposée plus haut, est citée au nom de M. Jensen, et en même temps une variante *u-at-tim* qui rendrait cette supposition impossible et le phonétisme du mot absolument certain. Je pourrais multiplier les exemples pour montrer combien de secours cet excellent répertoire fournit à ceux qui voudraient regarder de près la marche successive de l'assyriologie et les points douteux qu'elle n'a pas encore réussi à éclaircir avec la certitude désirable. Espérons que l'entreprise du savant auteur sera encouragée par les orientalistes qui ne veulent accepter les données linguistiques qu'en parfaite connaissance de cause.

Assyriaca, eine Nachlese auf dem Gebiete der Assyriologie, von Dr. H.-V. Hilprecht, I Teil mit drei Tafeln, 1894. Max Niemeyer, Halle.

Contient une série de sept articles et notes qui se recommandent à l'attention des assyriologues. En voici la teneur : I. Un document du temps du roi Bel-nadin-apli; l'auteur conteste, en termes d'ailleurs très mesurés, presque toutes les émendations faites par M. Oppert, ainsi que la plus grande partie de sa traduction. Bien des détails sont nouveaux et instructifs (1-58). — II. Une tablette inconnue de Sipara (59-65); il s'agit de cinq peaux, dont une du bœuf bossu ou sauga, vouées au temple de Šamaš. Le verso contient l'image de cet animal; M. H. montre que *shunû* signifie « bosse ». Mais l'idée que l'hébreu שִׁנָּה dans Psaumes, xxxix, 35, et Proverbes, xxxi, 5, signifie « beugen, verdrehen, ungiltig machen » n'est pas probable; dans le dernier passage, il est question d'un juge ivre qui oublie la sentence légale, non d'un juge inique qui pervertit la loi; pour le premier passage, cf. le talmudique משנה בדבורו. — III. Un nouveau fragment numéral de Nippur. On y lit *shinâ*, « deux », au lieu de la forme ordinaire et d'après M. H. plus ancienne, *shinâ*. Les quatre dernières unités sont *sishshitti* (7), *sibti* (7), *samanti* (8), [*ti*]*lti*, pour *teshti* (9). — IV. Observations sur les *Altorientalische Forschungen* de Winckler (73-83). M. H. refuse d'admettre des noms propres hybrides cassito-babyloniens et est d'avis de lire les idéogrammes divers des noms royaux cassites par les noms qui leur sont propres en cosséen. Il traite

ensuite des termes qui désignent divers métaux ; A-BAR serait le magnésite.. — V. Comment on doit compléter les noms de deux rois cassites (84-99); ces rois sont Šagarakti-Šuriyaš et Bibeyaš. On apprend aussi que Burnaburiyaš, qui a régné de 1410 à 1381 av. J.-C., était le deuxième de ce nom. — VI. Le roi *An-ma-an*, de la liste, et le prince *An-a-an*, d'Erek. M. H. conteste l'identité de ces deux noms et l'idée que le fondateur de la deuxième dynastie était un prince d'Erek. La thèse peut être vraie, mais l'argument que *ha* n'a pas la valeur de *ku* dans les textes sémitiques et que, par conséquent, *uru-ha* ne saurait être *uruku* = Erek, est spécieux ; la composition artificielle des noms propres permettait des orthographes bien plus étranges. — VII. La légende cunéiforme de la bosse de Tarcondémos. L'innovation, inadmissible d'après moi, consiste à lire, au lieu de *shâr mat er me-e*, « roi du pays de la ville de Mê », comme je l'ai proposé, *shâr mat er* (= *al*) *Me-tan*, « roi du pays de la ville de *Metan* », c'est-à-dire de Mitanni; le clou horizontal superflu ne change pas *e* en *tan*. Quant au premier nom, j'ai préféré *tar-rik-tim-me* à *tar-qu-ù-tim-me*, d'abord parce que, jusqu'ici, on ne connaît que la forme *tarhu* (non *tarqu*) et que *rik* peut aussi figurer *rih*, ensuite parce que l'*u* de prolongation au milieu du nom m'a semblé peu naturel. Cependant la lecture *tarqû* demeure strictement possible, mais n'a aucun interêt pour le déchiffrement de la légende cappadocienne.

Alfred Boissier, *Documents assyriens relatifs aux présages*. Tome Ier, 1re livraison. Paris, librairie Émile Bouillon, éditeur, 67, rue Richelieu. 1894; grand in-4°.

Nous annonçons avec un vif plaisir cette importante publication qui nous promet une édition correcte et facilement maniable d'une série de documents des plus authentiques sur les présages assyro-babyloniens. M. Alfred Boissier a prouvé par ses publications antérieures avec quelle sûreté de vues et de méthode il sait accomplir le déchiffrement et la traduction de ces textes difficiles entre tous et qui sont destinés à nous faire connaître les croyances populaires de l'ancienne race assyro-babylonienne, dont l'influence sur la civilisation gréco-européenne n'est plus contestable. Nous engageons le jeune et sympathique assyriologue qui, disons-le pour notre propre satisfaction, est en même temps un antiaccadiste de conviction, à persévérer dans son entreprise scientifique, dont les révélations compléteront d'une manière désirable notre connaissance des mythes officiels.

Susa, *Eine Studie zur alten Geschichte Westasiens*, von A. Billerbeck. Leipzig, 1893. Hinrichssche Buchhandlung.

L'auteur, qui n'est pas assyriologue, a cependant le mérite d'avoir réuni et exposé sous une forme claire et méthodique tout ce que l'on sait aujourd'hui sur la géographie et l'histoire de l'ancien royaume de la

Susiane. Ce dernier objet, tiré exclusivement des documents assyro-babyloniens et trop souvent soumis à l'induction personnelle, n'est naturellement qu'une tentative honorable. Malheureusement, à côté de descriptions matérielles excellentes, l'auteur se lance dans des hypothèses ethnographiques où peu de personnes le suivront: il voit partout des Sumériens ou des Mongols préhistoriques. M. le professeur Delitzsch a écrit une préface de recommandation. Bon exemple de tolérance de la part d'un antisumériste convaincu.

Assyriologische Schwierigkeiten assyrisch-alttestamentlicher Gleichzeitigkeiten des Zeitraums von Menahem bis zum Ende des Reiches Israel, von Dr. B. Neteler. Münster, 1894.

M. Neteler concilie d'une manière très simple les dates du second livre des Rois concernant les derniers événements du royaume d'Israël avec celles des Annales assyriennes sans changer les chiffres traditionnels. Isaïe, IX, 7-9, fait allusion à une première prise de Samarie par Sargon, celle de 722. Le même roi, sous son nom accessoire de Salmanasar IV ou V connu par le livre des Rois et par Ménandre, prit Samarie pour la seconde fois et mit fin au royaume d'Israël en 705. La thèse n'est, autant que je sache, rien moins que négligeable: elle mérite au contraire toute l'attention des assyriologues et des historiens. De nouvelles découvertes de documents nous donneront probablement le dernier mot de l'énigme.

Alexander und Gilgamos, etc., von Bruno Meissner. Leipzig, 1894.

Curieuse et agréable « Habilitationsschrift » tendant à prouver la dépendance de la culture intellectuelle araméenne de la civilisation assyrienne. Le roman d'Alexandre contient notoirement plusieurs légendes de provenance juive et orientale. M. Meissner montre que le voyage d'Alexandre à l'île des Bienheureux, ainsi que la plupart des aventures qui l'accompagnent, répond presque point pour point au voyage du héros babylonien Gilgamos raconté dans l'épopée qui porte ce nom. D'autre part, le récit concernant l'ascension d'Alexandre au ciel sur le dos d'un aigle est également l'écho de la légende d'Étana chez les Babyloniens. Les ressemblances sont si frappantes qu'on souscrit sans hésitation aux conclusions de l'auteur : « Ainsi, longtemps après que les Assyriens et les Babyloniens disparurent de la terre, leurs acquisitions culturelles continuèrent à vivre parmi les jeunes nationalités qui ont pris leur place, leur héros national lui-même renaquit sous la forme d'Alexandre. »

Lucubrationes syro-græcæ, scripsit Antonius Baumstark. Lipsiæ, 1894.

Etude importante et très détaillée sur les traducteurs syriens des ouvrages grecs. Voici les divisions de la savante dissertation : Caput I,

De Sergio Resainensi scriptorum Græcorum interprete Syro, vie et écrits de Serge, de la version des Géoponiques, des versions de livres philosophiques attribuables à Serge. Caput II, *Spicex criticæ* sur les versions des œuvres d'Isocrate, de Lucien, de Thémiste, de Plutarque et de Galien. Caput III, *De fragmentis Menandri Syriaci*. Les traductions de Serge ont été en partie revues par Kosta et Honaïn. On remarque certaines fautes typographiques dans les extraits orientaux.

Un épisode oublié de l'histoire primitive d'Israël et *l'Asie antérieure sous le règne des deux Aménophis III et IV, d'après la correspondance d'El-Amarna*, par l'abbé Fl. De Moor. Arras, Sueur-Charruey, 1894. — *Gubaru et Darius le Mède. Nouvelles preuves de la valeur historique du livre de Daniel*, par le même. Paris, 1894.

Nous respectons toutes les opinions, surtout lorsqu'elles viennent d'une conviction appuyée sur des arguments appréciables. Il nous est cependant impossible d'admettre les conclusions du savant et infatigable auteur des mémoires précités. Nous ne remarquons rien dans la Bible qui permette de supposer la présence d'Hébreux en Palestine et dans la Moabitide avant l'Exode. La construction de certaines villes par des Judéens, par des Benjamites et par des Ephraïmites dont parlent les Chroniques, appartient à l'époque de Josué. Les Éphraïmites tués par les hommes de Gath (I Chroniques, VII, 21) habitaient l'Égypte, non les montagnes de Juda; le verbe ירדו se rapporte aux maraudeurs gathites et nullement aux Éphraïmites. Les mots בעלו למואב (Ibid., IV) ne signifient pas « dominèrent sur Moab », mais « épousèrent des femmes moabites ». Quant aux données épigraphiques, elles n'offrent aucun indice en faveur de la thèse que j'examine : *Ya'qob-el* et *Yoseph-el* sont des villes, non des tribus; les *Yaudu*, même en admettant leur identité avec les Judéens, sont des troupes auxiliaires venues d'Égypte; les *Habiri* sont des Cosséens et non des Hébreux. Enfin, en ce qui concerne la non-identité de *Gubaru* et de Darius le Mède, les Annales de Nabonide et Bérose sont d'accord pour nous la garantir.

Die Landwirtschaft in Palestina zur Zeit der Mishnâh. I. Teil. *Der Getreidebau*, von Hermann Vogelstein. Berlin, 1894.

Étude claire et substantielle sur l'agriculture de la Palestine à l'époque de la Mišna et tirée en grande partie de ce code rabbinique. Le sujet est traité avec une compétence remarquable : 1) Circonstances climatériques; 2) connaissances relatives au sol; 3) amendements; 4) irrigations; 5) engrais; 6) labourage; 7) ensemencement; 8) espèces de céréales; 9) assolement et succession des produits; 10) croissance des semences, maladies des blés et moyens de les écarter; 11) moisson; 12 battage; 13) conservation. Deux excursions sur עָמִיר et גֹּרֶן et une liste des termes agricoles de la Mišna terminent cette belle contribution à l'archéo-

logie palestinienne. Une petite observation : שדה הבעל et שדה השלחין sont parallèles à l'arabe البعل et العثري, dernier écho de בעל et עשתרת ; des scrupules monothéistes ont dégradé la déesse en שלחין.

L'Oriente, anno I, n° 4, ottobre 1894, Roma. — E. Drouin, *Notice sur les Huns*. (Extrait.) 1894.

La revue apporte deux travaux relatifs l'un au drame japonais par M. Valenziani, l'autre au voyage de Lodovico Nocentini dans l'Asie orientale par M. Severini. La notice de M. Drouin résume clairement et méthodiquement tout ce que les documents chinois et occidentaux nous apprennent sur l'histoire des Huns, depuis leur contact avec la Chine jusqu'à leur disparition sous les successeurs d'Attila. Les renseignements fournis sur les Huns kidarites sont en grande partie nouveaux. M. Drouin considère, avec raison je crois, les Huns comme appartenant à la race turque.

Ignazio Guidi, *Grammatica elementare della lingua amariña*, 2ª edizione. Roma, 1892. — Ignazio Guidi, *Proverbi, strofe e racconti abissini tradotti e publicati*. Roma, 1894. — Conti Rossini Carlo, *Storia di Lebna Denghel, re d'Etiopia, sino alle prime lotte contro Ahmad ben Ibrahim*. Roma, 1894. — Conti Rossini Carlo, *Di due nuove pubblicazione sulla lingua Tigrè*. Roma, 1894.

Les deux savants précités travaillent vaillamment pour nous rendre accessibles les dialectes de l'Abyssinie et c'est avec un vif plaisir que j'enregistre leurs travaux pour le profit des sémitisants. Pour la grammaire amharique de M. Guidi, qui a atteint sa seconde édition en 1892, je suis en retard de deux ans, mais les bons manuels de cette langue sont si rares qu'il n'est jamais trop tard de les signaler aux nouveaux venus dans ce domaine. Ces derniers trouveront dans le recueil récent du même auteur contenant des pièces intéressantes et d'une nature populaire, la meilleure occasion d'utiliser leur connaissance de la grammaire. La première publication de M. Conti Rossini nous apporte le texte éthiopien avec traduction italienne d'un récit relatif au début du règne de Lebna-Denguel jusqu'aux premières luttes contre le terrible Ahmad ben Ibrahim, surnommé Grañ, qui mit souvent l'Abyssinie à deux doigts de sa perte. C'est une contribution des plus méritoires à l'histoire de cet intéressant pays. J. Halévy.

L'Éditeur-Gérant : E. Leroux.

Paris. — Imprimerie Paul Lemaire, 14, rue Séguier.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : J. HALÉVY

Prix d'Abonnement : Un an, 20 fr.

3e Année. — Avril 1895.

SOMMAIRE :

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, Rue Bonaparte, 28

Adresser les communications concernant la rédaction à M. J. HALÉVY, 26, rue Aumaire.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Institution du pacte de la circoncision, promesse de descendants royaux et annonce de la naissance d'Isaac.

(Genèse, XVII.)

Plus de treize ans après la conclusion de l'alliance avec Abram, Dieu apparaît à ce dernier et institue avec lui un pacte qui s'étendra à ses descendants issus de Saraï jusqu'à toutes les générations futures. Il confirme à ceux-ci la possession du pays de Chanaan et leur promet d'être désormais leur dieu en particulier. En signe de ce que la postérité promise sera nombreuse et glorieuse à la fois, le couple patriarcal changera son nom : Abram s'appellera dorénavant Abraham et Saraï modifiera son nom en Sara. Le signe visible du pacte éternel est la circoncision qui doit être opérée le huitième jour après la naissance de l'enfant. Abraham, âgé de quatre-vingt-dix-neuf ans, accomplit ce rite sur lui-même et sur tous les gens mâles de sa maison; Ismaël avait alors treize ans.

REMARQUES EXÉGÉTIQUES

Verset 1. La donnée relative à l'âge d'Abram a pour but d'indiquer que, depuis la naissance d'Ismaël, Abram s'était résigné à voir dans celui-ci l'enfant sur la postérité duquel devaient s'accomplir les promesses faites par Dieu en concluant avec lui le pacte préliminaire (XVI, 4-21). C'est la seconde fois que le patriarche est honoré d'une théophanie

pendant le jour et n'ayant pas la forme d'une vision comme celle du chapitre xv; celle de xii, 7, s'est passée rapidement et ne comportait pas d'échange de paroles; les autres communications sont plutôt des voix intérieures et des inspirations subites. Sur la formule וַיֵּרָא יהוה, voyez le commentaire à xviii, 1.

Étant en voie de devenir le dieu particulier de la famille patriarcale, Yahwé s'annonce par un nom qui doit convenir à la circonstance. Ce nom est אֵל שַׁדַּי; malheureusement sa signification est difficile à déterminer avec exactitude. La traduction ordinaire « dieu tout-puissant », repose sur le sens primitif de שדד « forcer, violenter »; l'analyse שֶׁדַּי « celui qui suffit à tout (ἱκανός) », est un simple jeu de mots, et le sens de « montagnard », d'après l'assyrien *shadû*, « montagne », malgré certaines analogies, me paraît finalement cadrer fort peu dans ce contexte qui, quoi qu'on dise, s'adapte bien au sens de « promettant » admis par les Syriens, lesquels le dérivent de l'araméen שודי « promesse ». De ce sens primitif de « promettant » se développe par une marche naturelle l'idée de « tout-puissant », parce que, si la Divinité promet beaucoup, c'est qu'elle est à même de tenir ses promesses. La même suite dans l'idée s'observe dans l'arabe حسن « être bon, généreux » et l'hébréo-araméen חסן, חסין; חסינא « fort, puissant ».

La phrase finale התהלך לפני והיה תמים n'est qu'une variante du passage concernant Noé : תמים היה [1]בדרכיו את האלהים התהלך נח (Genèse, vi, 9); Abram comme Noé a été destiné à devenir le père d'une nouvelle génération avec laquelle Dieu conclut un pacte éternel. L'expression היה תמים « sois parfait » indique qu'il manquait encore quelque chose à la piété d'Abram pour atteindre la perfection; cette lacune sera comblée par l'introduction de la circoncision dans sa famille.

Verset 2. La première phrase, sauf la modification indispensable du verbe, est copiée sur ix, 15. במאד מאד, dans

1. Leçon restituée au lieu de בדרתיו qu'offre le texte reçu.

vii, 19, במאד מאד ; la forme augmentée de ב qui revient encore deux fois dans ce chapitre (v. 6 et 20), se constate aussi dans l'Exode, i, 7, et Ézéchiel, ix, 9; xvi, 13.

Verset 3. Abram tombe sur sa face pour exprimer sa gratitude (cf. v. 17). La formule וידבר אלהים est de rigueur avant la particule את, lorsque cette dernière a le sens de « avec ». Nous reviendrons plus loin sur cet usage intéressant.

Verset 4. A אֲנִי fait contrepoids ואתה au verset 9 ; l'ordre inverse ואני — ואתם se trouve dans ix, 7 et 9, et chaque fois le dernier opposant est précédé par ויאמר אלהים. Au lieu de אַב המון גוים qui est contraire à la grammaire, il faut lire, ici et au verset suivant, המון גוים (ou אַבִּר) אֲבַר, comme il sera démontré plus loin.

Verset 6. La promesse d'avoir des rois pour descendants se répète à propos de l'épouse du patriarche au verset 16. Elle donne la clef du sens que l'auteur a attribué aux nouvelles formes de leurs noms (voyez la discussion relative à ces formes).

Verset 7. La ressemblance avec ix, 9, est des plus frappantes. ברית עולם comme ix, 16. להיות, sous-entendu אני; c'est une formule consacrée au lieu de l'expression directe למען אהיה.

Verset 8. La promesse וְנָתַתִּי לְךָ est accomplie par l'acquisition faite par Abraham, à prix d'argent, de la grotte de Makpéla comme lieu de sépulture de la famille (xxiii, 17-20). אֲחֻזָּה comme xxiii, 4, 9, 20.

Verset 10. L'idée d'Olshausen que la leçon primitive était ואת אות בְּרִיתִי disparaît devant cette réflexion que, dans le passage parallèle ix, 12, c'est Dieu qui fournit le signe de l'alliance, tandis que, dans notre passage, le signe est imposé au patriarche; il faudrait donc אשר אתן au lieu de אשר תשמרו.

Verset 11. On explique d'ordinaire נְמַלְתֶּם comme une contraction de נְמַלְלְתֶּם, *niph'al* de מלל = מוּל; peut-être faut-il lire simplement נְמֹלְתֶּם.



Verset 12. והיה לאות ברית, le sujet du verbe בשר מולה, opposé à בשר ערלה est sous-entendu.

Verset 13. יליד בית, cf. יליד ביתו (xiv, 14). מִקְנַה, cf. xxiii, 18. בן־נכר, cf. v. 27 (Exode, xii, 43; Lévitique, xxii, 25).

Verset 14. וערל זכר, juxtaposition visible de deux variantes; l'auteur a écrit ou וערל ou וזכר. La phrase בריתי הפר montre clairement qu'il ne s'agit pas d'un enfant de huit jours, mais d'un adulte sur lequel la circoncision n'a pas été opérée dans son enfance; il faut donc lire יִמּוֹל (cf. v. 32) au lieu de יִמּוֹל.

Le sens du nom שָׂרָה, ainsi que l'interprétation du verset 16, sera établi au paragraphe suivant.

Verset 17. Le rire d'Abraham pendant l'attitude reconnaissante de la prosternation n'a pu être interprété comme une manifestation d'incrédulité blessante; tout autrement se présente le rire de Sara (xviii, 12).

Verset 18. Abraham demande qu'Ismaël ait la vie assurée par une protection spéciale de la Divinité, יחיה לפניך (cf. Nombres, xviii, 19; Osée, vi, 2); les promesses si brillantes au sujet du fils de Sara lui inspirent des soucis sur le sort d'Ismaël.

Verset 19. Réponse de Dieu au doute conçu et non exprimé par Abraham, au sujet de la possibilité pour des époux aussi âgés d'avoir un enfant, et surtout pour Sara qui n'en a jamais eu. אֲבָל « certes, certainement ».

Verset 20. Dieu écarte les soucis exprimés par Abraham relativement à Ismaël; ce dernier sera, quoique à un degré moindre au point de vue spirituel, béni et pourvu d'une nombreuse postérité. Il deviendra le père de douze chefs de tribus נְשִׂיאִם, tandis qu'Isaac sera l'ancêtre de rois.

Verset 21. Nouvelle insistance sur l'alliance réservée à Isaac seul, dont la naissance aura lieu l'année suivante à la même époque, לַמּוֹעֵד הַזֶּה, que celle à laquelle se produit cette révélation, c'est-à-dire douze mois après.

Verset 22. וַיְכַל, le sujet est אלהים ; ce passage revient plus concis dans xxxv, 13.

Verset 23-72. Exécution de l'ordre divin par Abraham, dont l'âge est de nouveau indiqué, comme plus loin l'âge d'Ismaël. בעצם היום הזה (cf. viii, 13 ; Exode, xii, 41).

אב המון גוים, SIGNIFICATION DES NOMS אברהם ET שרה

Au verset 4 de ce chapitre, Dieu annonce qu'Abraham deviendra אַב הֲמוֹן גּוֹיִם. Au verset 5, le nom nouveau אַבְרָהָם est expliqué par אב המון גוים, « père d'une multitude de peuples ». Je dis « expliqué », parce que la particule motivante כִּי, qui précède, ne permet pas d'y voir un jeu de mots imparfait, une légère assonance destinée à rattacher cette pensée au nom (Dillmann). Comme le narrateur s'est déjà servi de cette expression au verset précédent, où l'idée d'un jeu de mots est déplacée, cette expression a dû avoir pour lui une importance particulière. Cela étant, on se demande comment l'auteur de l'étymologie a pu perdre de vue le ר du nom propre. Sans réfléchir beaucoup, il aurait pu dire : אב רֹאֶה[1] המון גוים, phrase justifiée par la locution יִרְאֶה זֶרַע (Isaïe, liii, 10), et produisant une assonance qui n'est certainement pas plus mauvaise que, par exemple, celle de רְאוּבֵן et רָאָה יהוה בְּעָנְיִי (Genèse, xxix, 32) et tant d'autres encore qu'il est inutile de citer. Celle que je viens de suggérer aurait même eu cet avantage assez appréciable d'éliminer la forme antigrammaticale אב au lieu de אֲבִי, qui dépare l'expression dont il s'agit. On le voit, aussi bien au point de vue de la rédaction qu'à celui de la grammaire, l'explication de la Genèse laisse beaucoup à désirer.

La difficulté n'est pas moindre en ce qui concerne le sens du groupe explicatif. Si la leçon admise est exacte, on ne peut y trouver que l'assurance, pour Abraham, que ses fils auront une nombreuse postérité, et, de cette façon, non seule-

1. Philon d'Alexandrie a déjà pensé à ראה, car il traduit le nom d'Abraham par « père voyant le son ».

ment la répétition fréquente de cette idée dans les versets 2, 4, 5, 6, est fastidieuse, mais la promesse additionnelle מְלָכִים מִמְּךָ יֵצֵאוּ (verset 6), « des rois sortiront de toi », apparaît alors comme un hors-d'œuvre superflu et ne se rattachant pas le moins du monde au nom nouveau. Et cependant, l'importance attribuée par l'auteur à cette promesse résulte clairement du soin qu'il prend de la faire répéter, à propos de Sara, au verset 16, et, ce qui plus est, à propos d'Ismaël, au verset 20, où il change intentionnellement מְלָכִים, « rois », en נְשִׂיאִם, « princes, chefs ». A moins de renoncer à tout goût littéraire, il serait difficile d'y méconnaître une insistance particulière et beaucoup plus accentuée que ne le comporterait un point accessoire et de pur remplissage. Or, est-il imaginable que ce soit précisément l'idée de « rois » et de « princes » qui ferait défaut dans l'explication du nom nouvellement assigné au patriarche? Je ne le crois pas possible, et cela d'autant moins que la quantité numérique seule d'une nation n'a jamais constitué, aux yeux des anciens, un avantage enviable, si cette nation ne vivait pas sous des gouvernements forts et si elle n'était pas dirigée par des chefs reconnus et respectés au dehors. Sur l'article de la gloire, la Genèse se montre d'une sensibilité bien vive et n'oublie jamais de le noter dans ses récits. Comparez le titre נְשִׂיא אֱלֹהִים donné à Abraham (xxiii, 6), la richesse d'Isaac dépassant celle d'Abimélek (xxvi, 16), et l'élévation de Joseph à la vice-royauté d'Égypte (xli, 40-45; xlv, 8-9, 26). En un mot, l'explication du nom d'Abraham ne devait pas passer sous silence l'existence future des rois dans la descendance du patriarche.

L'examen approfondi des privilèges accordés à Sara, au verset 16, me semble trancher la question en faveur de l'opinion que je défends. Le texte hébreu de ce verset est agencé comme il suit : וּבֵרַכְתִּי אֹתָהּ וְגַם נָתַתִּי מִמֶּנָּה לְךָ בֵּן וּבֵרַכְתִּיהָ וְהָיְתָה לְגוֹיִם מַלְכֵי עַמִּים מִמֶּנָּה יִהְיוּ. En laissant, pour le moment, la première phrase que je discuterai tout à l'heure, le sens de tout le reste est d'une clarté parfaite : « Je te donnerai d'elle un fils; je la bénirai; elle sera (mère)

de peuples; des rois de nations viendront d'elle. » Ici, l'expression מַלְכֵי עַמִּים est autrement énergique que le simple מְלָכִים de la bénédiction d'Abraham, et contient l'idée de rois effectifs gouvernant et dirigeant les peuples qui leur sont soumis, non seulement leurs propres nationaux, mais aussi des nations étrangères. Cette majoration intentionnelle de מְלָכִים sert visiblement à rehausser la destinée extraordinaire de la vieille compagne du patriarche, qui, méprisée même par son esclave à cause de sa stérilité (xvi, 4), n'aspirait qu'à quitter la vie, où elle n'espérait plus aucune joie, aucune consolation (cf. xv, 2). Le contraste entre l'état méprisé de l'aïeule et le sort brillant qui lui est réservé a été admirablement peint par la composition מַלְכֵי עַמִּים. Mais cette idée de domination qui forme le couronnement de sa bénédiction a trouvé son expression adéquate dans le nouveau nom qui lui est assigné, car שָׂרָה, féminin de שַׂר, « prince, roi », signifie précisément « princesse, reine ». Est-il maintenant possible d'imaginer un seul instant que le narrateur ait négligé de mettre cette idée prépondérante dans le nouveau nom qu'il fait donner au patriarche?

Ainsi donc, le groupe אַב הֲמוֹן גּוֹיִם présente deux lacunes béantes : l'omission matérielle du ר de אברהם, l'omission interprétative de l'idée de suprématie relevée dans la promesse, et une faute de grammaire par-dessus le marché.

Mais, dès le moment qu'on reconnaît la nature exacte des difficultés, le moyen de les lever vient aussitôt à l'esprit. Il faut simplement restituer au mot אב la lettre ר qu'il a dû avoir primitivement et qui lui a été enlevée par un accident du manuscrit ou par la négligence d'un vieux scribe. Abraham a été tant de fois assuré qu'il sera le père d'une nombreuse postérité, que cette promesse seule n'aurait pas assez de relief au moment où Dieu voulait lui imposer l'observance pénible de la circoncision. La piété d'Abraham réclamait cette fois une récompense plus considérable et conforme à sa nature élevée et chevaleresque; il sera donc le type d'hommes arrivés au faîte de la gloire, de rois gouvernant des nations. C'est ce

qui est convenablement exprimé par אַבִר הֲמוֹן גּוֹיִם, « tu seras le fort, le chef d'une multitude de nations ». Le mot אַבִּיר, au propre « fort », fait partie du titre divin אביר יַעֲקב, remplacé une fois par l'équivalent plus clair : מֶלֶךְ יַעֲקֹב, « roi de Jacob » (Isaïe, XLI, 21). La même tournure domine le sens de אַדִּיר, « fort », qui est usité parallèlement à מֹשֵׁל (Jérémie, XXX, 21), « potentat, gouverneur ». On trouve aussi la forme אַבִּיר au sens de « préposé ou chef » (I Samuel, XXI, 8), mais celle de אַבִּיר est peut-être préférable, à cause de son apparence archaïque et de son usage plus solennel. Dieu fait d'Abraham le premier chef idéal de nombreuses nations et le modèle le plus accompli des rois ses descendants; il est, pour ainsi dire, le roi titulaire des peuples auxquels il donnera naissance lui-même, la personnification vivante de nations puissantes et civilisées.

Toutes les difficultés signalées plus haut disparaissent maintenant d'elles-mêmes. Il n'y a plus ni lacune, ni faute de rédaction. L'explication concise אבר הם[ון] comprend toutes les consonnes du nom propre אברהם et ne sacrifie rien de ce que contient l'explication plus étendue du verset 6. J'ajoute que la forme הָם, « bruit, multitude », tirée de המי, quoique inusitée, est très régulière et comparable à דָּם, « sang », חָם, « beau-père », אָח, « frère », etc., qui viennent respectivement des racines דמי, חמי, אחו. Outre cela, on est à même de comprendre le développement graduel que l'auteur a donné à sa pensée. L'annonce sommaire de l'alliance que Dieu voulait établir avec Abram est suivie d'une promesse sommaire aussi, וארבה אותך במאד מאד (verset 2). Abram s'étant empressé de prouver sa gratitude (verset 3), Dieu lui donne les détails de la récompense (versets 4-8), en stipulant la condition du pacte (versets 9-14). Les répétitions de l'idée concernant le grand nombre des descendants se supportent sans fatigue, par suite de l'énorme importance du nouvel élément qui y est joint : celui d'être le générateur des rois. Quand Dieu arrive à parler de la femme légitime du patriarche, la même scène se

répète, mais en abrégé : Abram tombe sur sa face pour prouver sa gratitude, mais avec cette différence que la réflexion sur l'âge combiné des époux le fait sourire (verset 17) et que, pris d'un scepticisme très naturel au fond (remarquez le même phénomène chez Sara, xviii, 12), il fait entendre qu'il serait déjà heureux qu'Ismaël lui fût conservé (verset 18), ce que Dieu lui accorde aussitôt (verset 20), tout en lui assurant que le pacte récent concerne plus particulièrement le fils libre, Isaac. Enfin, les dénominations honorifiques octroyées aux deux époux sont des plus équilibrées : l'une est אֲבִיר, « fort, chef, prince », l'autre est שָׂרָה, « princesse, reine ». Ces synonymes constituent, de leur côté, le type du nom glorieux octroyé plus tard au troisième ancêtre national, יִשְׂרָאֵל, « champion et vainqueur d'El ».

Revenons maintenant à l'expression וּבֵרַכְתִּי אֹתָהּ du verset 16. Cette expression fait double emploi avec וּבֵרַכְתִּיהָ qui suit à cinq mots de distance, elle est donc absolument insupportable. Les Septante ont parfaitement senti cette difficulté ; malheureusement, pour y échapper, ils ont pris le pire des partis en changeant, dans la seconde moitié du verset, toutes les terminaisons féminines en terminaisons masculines se rapportant à בֵּן, « fils », comme s'il y avait : וּבֵרַכְתִּיו וְהָיָה לְגוֹיִם מַלְכֵי עַמִּים מִמֶּנּוּ יִהְיוּ, « je le bénirai, et il deviendra des nations ; des rois de nations sortiront de lui ». En ce faisant, ils ont détruit le vrai sens du verset et obscurci la signification typique de שרה. Le remède est beaucoup plus simple et ne donne lieu à aucun remaniement étendu ; il suffit de substituer, à la leçon visiblement erronée וּבֵרַכְתִּי אֹתָהּ, celle de וְזָכַרְתִּי אתה, « je me souviendrai d'elle ». Le verbe זכר est régulièrement employé au sujet des femmes qui enfantent après une longue stérilité (Genèse, xxx, 22 ; I Samuel, i, 11), et il ne pouvait pas manquer ici, en raison de l'absence de tout autre équivalent.

CRITIQUE RÉDACTIONNELLE

Je termine par quelques observations de critique littéraire. Dans ce qui précède, j'ai regardé le chapitre xvii de la Genèse comme étant en étroite connexion avec son entourage immédiat. Je n'ignore cependant pas que les critiques modernes, s'appuyant sur le nom אלהים qui y est employé, ainsi que sur quelques particularités de style, en font un texte élohistique absolument indépendant des chapitres précédents et suivants. Il faut donc que je dise pourquoi je n'y crois pas. Je pense que tous ces arguments prouveraient tout au plus que l'auteur yahwéiste de l'histoire d'Abraham avait lui-même emprunté cet épisode à un écrivain élohiste, et précisément parce qu'il était avec lui dans une communauté parfaite d'idées, tandis que, d'après les critiques, ce serait le rédacteur final de la Genèse qui aurait mis côte à côte, et tant bien que mal, deux documents différents, qui auraient longtemps existé séparément et dans une sorte de rivalité principielle. Ils tiennent, de plus, le document élohistique pour très postérieur au yahwéiste. Or, le chapitre xvii me semble présenter assez d'indices qui vont à l'encontre d'une telle théorie.

Quand on isole ce chapitre des pièces yahwéistes qui le précèdent, la théophanie dont il s'agit sera forcément la première qui ait été dévolue au patriarche. Ce serait un cas absolument parallèle à l'apparition de Dieu à Noé, racontée par le même élohiste A dans la Genèse, vi, 9-22. L'auteur se sert même, dans les deux passages, des expressions התהלך את (לפני) אלהים et היה תמים, pour désigner les actes de piété indispensables pour s'attirer la faveur divine. Or, dans le premier cas, cette faveur divine, comme de juste, est la récompense méritée par une longue vie de vertus, passée dans un milieu corrompu ; dans le second, Abraham est élu sans avoir rien fait jusqu'alors pour mériter une si haute distinction ; il est, de plus, à un âge si avancé, que la corruption du monde, si elle existe, ne peut avoir aucune prise sur lui ; il vit enfin dans un milieu dont le narrateur ne rapporte aucun acte répréhensible. De cette façon, l'élection d'Abraham devient

le résultat d'un simple caprice, tout autre aurait pu le remplacer. On se demande comment l'élohiste aurait oublié, à la fois, sa méthode de narration, et laissé tant de lacunes dans une biographie qui devait lui tenir au cœur bien plus que celle de Noé. Pour tous ceux qui examinent la chose sans parti pris, une pareille conception est absolument impossible.

Mais voici qui dépasse toutes les limites du bon sens le plus élémentaire. En retirant le chapitre xvii, on élimine simultanément des récits yahwéistes l'emploi des noms Abram et Saraï, et, par suite, on est obligé d'admettre que la mention de ces noms dans les nombreux passages des chapitres xii, xiii, xv et xvi, qui sont yahwéistiques, est due à l'ingérence du rédacteur final. Or, je demande à tout historien impartial s'il est vraiment raisonnable d'attribuer des corrections aussi nombreuses à un engouement exagéré pour le calembour אב המון גוים? Le rédacteur, qui, à en croire les critiques, remaniait ses sources avec un sans-gêne à peu près illimité, n'aurait-il pas simplifié sa besogne en supprimant les versets 5 et 15, et en mettant au début du verset 16 les mots וגם (ou אזכר) אברך את שרה אשתך? Il aurait ainsi écarté du même coup la contradiction apparente des deux documents sur les noms du couple patriarcal, qui devait le choquer plus encore qu'elle ne choque les lecteurs modernes.

Un dernier mot à propos de ces noms. Les noms élohistiques אַבְרָם et שָׂרַי se constatent aussi dans les inscriptions cunéiformes, où ils sont orthographiés *A-bu-ra-mu* (Strassmaier, AN, art. 61) et *Sa-ra-a* (*ibid.*, art. 6590), preuve qu'ils étaient en usage en Babylonie. Les formes אַבְרָהָם et שָׂרָה n'ont pas encore été signalées chez les autres Sémites; pour אברהם, il est même douteux qu'on le retrouve jamais en dehors du domaine hébreu, où il a toutes les chances de figurer comme une dénomination typique et de tous points semblable à celle de יִשְׂרָאֵל (Genèse, xxxii, 29).

ANTIQUITÉ DE LA CIRCONCISION CHEZ LES HÉBREUX

Une preuve non moins concluante nous est fournie par le précepte de la circoncision, que le yahwéiste n'a pas pu ignorer, malgré l'affirmation contraire de l'école critique tout entière. La question mérite la plus sérieuse attention. L'opinion que, suivant le yahwéiste, la circoncision n'a été introduite qu'à l'entrée des Hébreux dans la Terre promise, se fonde d'abord sur le passage du livre de Josué, v, 9, où, après avoir pratiqué l'opération sur le peuple, Josué dit : « Aujourd'hui, j'ai retiré de vous la honte des Égyptiens. » Il s'agirait, d'après eux, des injures lancées par les Égyptiens contre l'incirconcision des Israélites, lesquels, tout en habitant si longtemps dans la patrie de la circoncision, n'avaient pas voulu accepter cet usage religieux. Avec tout le respect qu'on doit aux savants qui admettent cette interprétation, j'avoue qu'elle m'étonne beaucoup. Outre l'idée bizarre de faire de Josué un missionnaire dévoué à des usages égyptiens, et notamment un missionnaire prêchant aux autres ce qu'il s'est bien gardé de faire lui-même, il y a là un point de départ absolument faux, car, à de rares exceptions près, dans certaines catégories de prêtres, la nation égyptienne était bel et bien incirconcise. C'était aussi le cas de la plupart des peuples sémitiques; chez les Arabes eux-mêmes, l'usage de la circoncision ne s'est généralisé que très tardivement, de sorte que le prophète Jérémie pouvait dire à bon droit כל הגוים ערלים (IX, 25), « tous les païens sont incirconcis[1] ». En réalité, les injures des Égyptiens de toutes les classes portaient sur la négligence de la circoncision par la génération née dans le désert. Ils soutenaient que les Israélites, à peine devenus libres, avaient définitivement abandonné la pratique religieuse à laquelle ils étaient fermement attachés quand ils étaient esclaves. En rétablissant cet usage négligé depuis si longtemps, Josué a lavé le peuple de cette honte, en apparence bien méritée. En un mot, le

1. Les mots incorrects מוּל בְּעָרְלָה du verset 24 doivent naturellement être ainsi rétablis, d'après les Septante : מוּל וְעָרֵל ou מוּלָה וְעָרְלָה.

yahwéiste atteste l'existence de la circoncision parmi les Hébreux durant leur séjour en Égypte, et, par cela même, il en reconnaît l'origine patriarcale.

On invoque ensuite le passage Exode IX, 24-26. Pendant que Moïse était en route pour l'Égypte, il fut attaqué par Yahwé, qui, ayant pris la forme humaine, voulut le tuer[1]. Séphora, voyant le danger qui menaçait la vie de son époux, se munit d'un silex, trancha le prépuce de son fils, et, ayant jeté la chair sanglante aux pieds de l'assaillant, elle lui adressa ces paroles : « Certes, tu es pour moi un allié de sang (כי חתן דמים אתה לי) ». Ce sacrifice de conciliation, qui faisait de Yahwé l'allié de la famille, sauva Moïse, et, depuis lors, Séphora donna à la circoncision le nom de « alliance de sang (חֹתֶן[2] דמים) ». M. Dillmann, bien qu'il explique ce passage d'une façon que nous n'admettons pas, résume excellemment l'essence de ce récit : « Il en ressort clairement les deux idées que voici : d'abord, que la circoncision a la valeur d'un sacrifice sanglant; ensuite, que la vie du père est en même temps rachetée ou rédimée par l'offre du fils ». Cela s'accorde on ne peut mieux avec l'idée fondamentale de ce chapitre, que la circoncision est, pour les descendants d'Abraham, le gage par excellence de l'alliance entre eux et Dieu. Séphora, ayant un circoncis pour époux, a dû, au moins dans l'hypothèse du narrateur, connaître la signification de cette pratique, et n'avait nullement besoin de l'apprendre par les rares individus de sa propre nation qui, tout en pratiquant cet usage, n'y attribuaient certainement pas une telle signification. Dans tous les cas, on ne saurait conclure de ce récit que Moïse ignorait jusqu'alors, toujours d'après le yahwéiste, le rite de la circoncision. En cette conjoncture, Moïse, après l'événement dont

1. Était-ce pour avoir négligé de circoncire son fils, comme le veulent les rabbins et quelques modernes, ou bien était-ce pour le punir de l'hésitation qu'il avait montrée dans l'accomplissement de sa mission? Cette dernière explication nous paraît plus vraisemblable.

2. חתן, « alliance », au lieu de חָתָן, « allié de ». Avec cette correction, j'accepte le sens proposé naguère par M. Rubens Duval pour la fin du verset 26.

il a été l'objet, ne se serait pas fait faute de recommander ce rite à ses nationaux d'Égypte, dès son arrivée auprès d'eux, comme le moyen le plus efficace de se réconcilier avec Dieu; il les aurait, de plus, soustraits au mépris des Égyptiens, s'il était vrai, comme on l'affirme, que ceux-ci tenaient l'incirconcision en horreur.

Résultat net : le yahwéiste, dans les deux passages invoqués par les critiques, suppose comme une chose qui va de soi que Moïse et Josué, les représentants les plus éminents de la génération d'Égypte, étaient circoncis, et sur ce point il est en parfait accord avec la donnée du chapitre XVII.

Ce résultat implique naturellement, comme corollaire irrécusable, l'unité du chapitre XVII avec les pièces yahwéistes qui l'entourent, ainsi que la modification survenue aux noms du couple patriarcal.

NOMS DIVINS ET PRÉTENDUES PARTICULARITÉS DU STYLE

Une particularité très frappante de notre chapitre consiste en ce qu'il commence par l'emploi du nom יהוה et continue jusqu'à la fin en se servant de אלהים. Les critiques, selon leur habitude, mettent ce יהוה unique sur le compte du rédacteur, mais la raison qu'ils donnent de ce changement n'est pas bien saillante. D'après eux, le rédacteur aurait voulu indiquer l'identité du יהוה des pièces précédentes avec le אלהים du récit suivant (Knobel, Dillmann); il semble cependant qu'après le fréquent échange de ces noms divins dans le récit du déluge, leur identité n'avait plus besoin d'être particulièrement indiquée. La vraie raison me paraît être plutôt d'un ordre littéraire : l'auteur a écrit וַיֵּרָא יהוה, parce que c'était conforme à l'usage littéraire de son temps; וירא אלהים ne se trouve qu'une fois dans la Bible et au milieu d'un contexte où le nom Élohim est inévitable, car il s'agit là de l'explication de בית־אל (XXXV, 9). Dans notre passage, la mention du nom archaïque אֵל שַׁדַּי a obligé le narrateur à employer exclusivement le nom אלהים dans le reste de son récit qui est fait d'une pièce et ne donne pas lieu à des sections

distinctes où la variation du nom divin se supporte aisément. En dehors de אל־שדי, l'emploi de אלהים a été déterminé par la locution דבר אִתּוֹ aux versets 1 et 25, locution qui se joint toujours avec ce dernier nom; דבר יהוה את ne se trouve nulle part dans la Bible; comparez ידבר אלהים את האדם (Deutéronome, v, 21). Je crois que ces considérations purement rédactionnelles justifient parfaitement l'usage que l'auteur a fait des noms divins dans ce récit.

Il me reste à dire un mot sur les prétendues particularités du style qui, d'après les critiques, caractériseraient le document A, coté Q par M. Wellhausen. Le langage diffus du morceau vient de son but religieux et populaire de premier ordre. Une trop grande concision risquerait de passer rapidement et de ne pas fixer suffisamment l'esprit du lecteur sur l'importance du rite. Pour les mots et les locutions tels que בן־נכר (20), נשׂיא (12, 23, 27) מִקְנָה (8), מְגֻרִים et אֲחֻזָּה (12, 27), כל־זכר (10, 12, 23), פרה ורבה (20), les compositions avec עולם (7, 8, 13, 19), אתה וזרעך אחריך (7, 10, 19), לדרתם (7, 9, 12), ונכרתה וג'ו (14), ארץ כנען (8), מאד מאד (2, 6, 20), les critiques ont oublié de nous dire par quelles autres expressions les auteurs B et C les auraient remplacées. Jusqu'à preuve du contraire, il sera permis de penser que c'étaient des expressions courantes et communes à tous les écrivains hébreux. Ils citent encore עֶצֶם (23, 26), נתן בריה (2), mais ces expressions figurent dans des récits portant en tête le nom יהוה (Exode, xii, 41, 51; xxv, 12). Parce qu'un auteur a trouvé bon d'écrire une fois עשה לגוי (Genèse, xii, 2), comment peut-on affirmer qu'il ne peut pas écrire une autre fois נתן לגוי (xvii, 21)? Est-ce que le prophète Ézéchiel était un élohiste parce qu'il a écrit הקים בריה (xvi, 60, 62)? A ce compte, non seulement le prophète que je viens de nommer, mais encore Isaïe, Jérémie, le deutéronomiste, Job et l'Ecclésiaste doivent être taxés d'obstinés élohistes, puisqu'ils emploient le verbe הוליד (Isaïe, xxix, 7; Jérémie, xxix, 6; Deutéronome, iv, 25; xxviii, 41; Ézéchiel, xviii, 10; Job, xxxviii, 28; Ecclésiaste, v, 13). J'ai consciencieusement cité

la totalité des vocables et des groupes d'expressions que les critiques ont signalés dans ce chapitre, et je ne suis pas convaincu; je le serai certainement lorsque ces savants auront apporté un contingent de nouvelles preuves.

Visite des êtres célestes chez Abraham et à Sodome, Destruction de Sodome et de Gomorrhe. Délivrance de Lot et Origine de Moab et d'Ammon.

(Genèse, XVIII et XIX.)

Ainsi que le titre l'indique, les divisions de cette narration sont nettement tracées. En voici un résumé substantiel :

Yahwé et deux de ses anges, pendant un voyage d'inspection sur la terre, passent sous la forme de voyageurs humains devant la tente d'Abraham pour éprouver son hospitalité. Abraham, assis à la porte pour prendre le frais, les aperçoit et, reconnaissant en eux des hommes de marque, court à leur rencontre et les invite poliment à prendre un déjeuner chez lui. Après le repas, le plus distingué des trois, qui n'était autre que Yahwé, annonce à haute voix, de façon à être entendu de Sara qui se trouvait derrière la porte de la tente, qu'il reviendra dans un an, lorsque cette dernière aura enfanté un fils. Sara accueille cette prédiction par un rire étouffé qui est relevé et doucement réprouvé par Yahwé, comme un manque de confiance (versets 1-15).

Pendant qu'Abraham accompagne ses hôtes dans la direction de Sodome, Yahwé lui révèle son intention de détruire cette ville, au cas où les péchés dont elle est chargée seraient réellement aussi énormes qu'on le dit. Abraham intercède en faveur des coupables et obtient la promesse que la ville sera graciée s'il y a seulement dix hommes justes. Après cet entretien ils se séparent (16-23).

Les voyageurs célestes arrivent le soir à Sodome, mais les deux anges seuls y entrent. Lot, assis à la porte de la ville, les invite à passer la nuit chez lui. Les anges préféreraient passer la nuit sur la place publique, pour voir si quelqu'un des habitants leur donnerait l'hospitalité; ils cèdent cepen-

dant aux instances de Lot qui leur offre un bon dîner. Mais les Sodomites, qui détestaient les étrangers pauvres, assaillent la maison et exigent que Lot leur livre ses hôtes, et, sur son refus, cherchent à envahir sa maison pour les enlever de force; alors les anges, ayant frappé d'éblouissement les envahisseurs, ordonnent à Lot de quitter avec les siens la ville impie destinée à être détruite par une catastrophe imminente qui dévastera tout le district. A sa prière, la bourgade voisine de Ṣo'ar reste indemne et il s'y réfugie avec ses deux filles, sa femme ayant péri en route. Abraham a pu contempler le lendemain les vapeurs incandescentes qui montaient à l'horizon de cette contrée bouleversée (xix, 1-28) et il a dû croire en ce moment que son neveu avait péri avec les autres.

Lot, ayant conçu des craintes sur la durée de Ṣo'ar, se rendit dans le pays haut voisin et s'établit dans une grotte. Ses deux filles, croyant qu'il ne restait plus aucun être humain dans la contrée, résolurent d'obtenir de la postérité de leur propre père et arrivèrent à leur but pendant les moments d'ivresse dans laquelle elles l'avaient mis de propos délibéré. Les fils qu'elles enfantèrent ainsi furent les ancêtres des peuples nommés Moab et Ammon qui occupaient la partie sud du pays transjordanique (29-38). Ces unions consanguines, déclarées incestueuses par la loi mosaïque, étaient absolument légitimes chez un grand nombre de peuples anciens et sont presque toujours restées telles chez les Égyptiens, les Phéniciens et les Perses.

REMARQUES EXÉGÉTIQUES

Chapitre xviii, verset 1. Introduction générale du récit. Le suffixe de אֵלָיו, ainsi que le pronom הוּא, se rapporte à Abraham, qui n'est pas nommé. J'en donnerai la raison plus loin.

Verset 2. L'expression נִצָּבִים עָלָיו, formant antithèse à והוא ישב, marque en même temps la soudaineté de l'apparition. Les voyageurs s'arrêtèrent pour voir si on les inviterait. Le second וַיַּרְא paraît de trop; j'incline à lire וַיָּקָם, « il se leva », ce qui convient bien à celui qui est assis.

Verset 3. Le narrateur suppose que l'un des trois, naturellement Yahwé, avait un air plus distingué que ses deux autres compagnons, c'est pourquoi Abraham s'adresse principalement à lui.

Verset 5. Le verbe עֲבַרְתֶּם est insupportable après תַּעֲבֹר, et cela d'autant plus que, dans un endroit, il a le sens de « passer » et dans l'autre celui de « s'en aller ». Il faut sans doute lire עֲמַדְתֶּם, « puisque vous vous êtes arrêtés près de votre serviteur » et que vous avez montré par là que vous n'êtes pas trop pressés. C'est le parallèle de נצבים עליו du verset 2.

Versets 9-10. Les voyageurs se révèlent enfin comme des êtres divins par leur connaissance du nom de שרה que Dieu venait de donner à la femme du patriarche (XVII, 15). La question « où est ton épouse Sara? » est faite poliment par tous les trois, tandis que l'annonce de la naissance prochaine d'Isaac est faite par un seul, savoir par Yahwé.

Les mots והוא אחריו veulent dire : Yahwé avait le dos tourné à la tente et ne pouvait pas voir Sara qui était dedans; malgré cela il aperçut son rire secret (verset 12).

Verset 11. Phrase incidente destinée à faciliter l'intelligence des termes populaires בְּלֹתִי et עֶדְנָה du verset suivant. ארח כנשים est pour ארח כארח הנשים; il s'agit des règles mensuelles qui cessent à l'entrée de la vieillesse.

Verset 12. עֶדְנָה, « agrément, fraîcheur de jeunesse »; l'adjectif en est עֲדִינָה. Le ו de וַאדֹנִי a le sens de גַּם, « mon seigneur, c'est-à-dire mon époux est aussi vieux ».

Verset 13. A partir de ce verset le narrateur nomme explicitement Yahwé et laisse à l'arrière-plan les deux anges jusqu'au moment où ils accomplissent leur mission à Sodome. Yahwé, à qui les pensées secrètes de l'homme n'échappent point, trouve inconvenant le doute intime de Sara et le lui reproche, mais supprime par politesse la petite phrase annexe ואדני זקן.

Verset 14. מוֹעֵד, « un moment fixé, établi », de יעד (Exode, XXI, 7); ce moment est déterminé par les mots כָּעֵת חַיָּה,

qui ne signifient pas « lorsque le temps revivra[1] », c'est-à-dire : l'année prochaine, comme on le croit généralement, mais : « à l'époque de l'accouchement ». חיה[2], « femme accouchée », est encore usité dans la Mišna. La promesse de revenir au moment où Sara enfantera un fils s'est accomplie à la lettre et le narrateur a soin de l'enregistrer plus loin (xxi, 1-2).

Verset 15. Sara nie d'avoir ri, parce qu'elle craint d'être punie, mais Yahwé, penchant vers l'indulgence, se contente de lui donner une leçon par un énergique לא.

Verset 19. ידעתיו למען, « je l'ai connu, je suis entré en relation avec lui dans le but qu'il recommande, etc. » L'expression על אברהם est peu satisfaisante, puisqu'il s'agit de l'avenir de ses descendants ; le texte primitif portait visiblement על בית אברהם, « sur la maison d'Abraham ».

Verset 20. A sous-entendre דַע, « sache (que la plainte contre Sodome et Gomorrhe est grande) ».

Verset 21. Il me semble qu'il y a lieu de voir dans צעקה le sens de « iniquité », à l'opposé de צְדָקָה du verset 19 et qui désigne la vertu en général. Cette opposition est exprimée d'une manière concise dans ויקו לצדקה והנה צעקה (Isaïe, v, 7).

Verset 22. Le départ subit des compagnons de Yahwé est encore un acte de déférence ; ils évitent d'être témoins de l'entretien confidentiel entre l'Être suprême et le patriarche. La phrase finale est circonstancielle : ils partirent pendant qu'Abraham restait encore devant Yahwé pour lui présenter des observations sur la sévérité de sa résolution, ce qui fait honneur aux deux.

Verset 26. Le mot בִסְדֹם semble appartenir à un texte qui n'avait pas les mots בתוך העיר ; les scribes postérieurs ont mêlé ensemble les deux variantes. Le même fait se constate au sujet des mots באיש בלט.

Verset 33. וילך יהוה, à suppléer לדרכו. Yahwé continua

1. Le temps ne subissant jamais d'arrêt ne revit pas ; il passe, arrive, עבר, הגיע.

2. J'étudierai ailleurs la ponctuation de ce mot.

son chemin dans la direction de Sodome, près de laquelle le narrateur le suppose au chapitre suivant, verset 16.

Chapitre xix, verset 1. Lot était assis à la porte de Sodome, ce qui implique qu'il demeurait tout près, évidemment afin de pouvoir surveiller plus commodément ses tentes et ses troupeaux qui sont restés au dehors de la ville (xiii, 12).

Verset 2. Les anges voulaient d'abord passer la nuit sur la place de la ville pour voir si, malgré la mauvaise renommée des habitants, il se trouverait quelqu'un qui leur offrît l'hospitalité.

Verset 5. Les Sodomites veulent assouvir leur passion bestiale sur les voyageurs. L'attentat contre la nature, passible de mort par lui-même (Lévitique, xviii, 22), est aggravé par le manquement aux lois de l'hospitalité. Le but réel de ces brutes était d'effrayer les pauvres de venir chez eux, étant donné que la victime restait déshonorée toute sa vie. C'est à cause de cela qu'ils refusent d'accepter les deux filles que Lot, dans sa détresse, leur offre pour sauver l'honneur de ses convives.

Verset 11. סַנְוֵרִים, « éblouissement, aveuglement passager, berlue ». Je pense encore que la racine en est le mišnaïtique סָנָר, « tablier de peau ou de cuir », d'où aussi l'araméen סנורתא, « casque de cuir ». La perte plus ou moins intense ou durable de la vue est considérée comme si elle provenait d'une pellicule ou d'une cataracte couvrant la pupille; comparez עִוֵּר, « aveugle », de עוֹר, « peau »[1].

Versets 12-13. חָתָן a le sens d'allié soit par la cérémonie du sang (Exode, iv, 25, 26), soit par le mariage. Le singulier sans suffixe exprime bien la supposition que Lot n'a pas contracté beaucoup d'alliances avec ces impies (contre Olshausen et Dillmann); et en effet, il n'avait dans la ville que les deux fiancés de ses filles.

Verset 15. Il manque le verbe וְצֵא, « et sors », avant פֶּן; la chute de ce mot, que lisaient encore les Septante (καὶ ἐξέλθε), est due à la syllabe finale du mot précédent הנמצאת.

1. Voyez *Revue des études juives*, 1885, p. 66-67.

Versets 16-24. L'expression בחמלה יהוה עליו suppose la présence de Yahwé au moment critique. Aussi la conversation suivante n'a en vue que Yahwé, bien qu'au début Lot semble s'adresser à tous les trois (אֱלֹהִים, verset 18).

Verset 25. ויהפך, « et il renversa, détruisit » (II Samuel, x, 3). כל הככר désigne les autres parties de la Pentapole avec ses villes.

Versets 27-28. Abraham revient le lendemain matin à l'endroit où il s'est entretenu avec Yahwé au sujet des villes coupables, et jette un regard scrutateur du côté de Sodome et de Gomorrhe, afin de voir si rien n'est changé. Son empressement ne venait visiblement pas d'un excès de curiosité, mais de son espoir de constater que ces villes, dans l'une desquelles se trouvait son neveu Lot avec sa famille, avaient été sauvées par son intervention. Son espérance fut déçue ; la vapeur épaisse et incandescente qui lui parvint de ce côté lui apprit que la catastrophe avait été complète, impliquant aussi la perte irréparable de son neveu.

Verset 29. Introduction de l'épisode concernant l'origine des peuples lotites. Le fond de l'idée résume la teneur du verset 25 en formant du verbe הפך le substantif הֲפֵכָה « destruction », mais l'auteur ajoute cette remarque que le salut de Lot était dû au mérite d'Abraham. Comme il s'agit d'un non abrahamide et d'un incident scabreux, le narrateur emploie אלהים au lieu de יהוה. Il y a d'ailleurs une raison purement littéraire qui empêchait l'emploi du nom de Yahwé : la forme ויזכר יהוה est inusitée en hébreu; puis, la nécessité d'écrire ויזכר אלהים a entraîné l'emploi de אלהים dans le reste du verset.

Verset 30. Lot craint de se fixer à Ṣo'ar de peur que, malgré la promesse faite par Yahwé de conserver cette ville, cette dernière ne soit un jour détruite par l'impiété de ses habitants. Il se fixe dans la contrée montagneuse (בָּהָר). La phrase finale וישב במערה הוא ושתי בנתיו forme peut-être une variante de וישב בהר ושתי בנתיו עמו ; il se peut aussi que הַמְּעָרָה soit une localité connue au temps de l'auteur.

Verset 32-36. L'idée d'avoir des enfants de leur père ne répugne nullement aux filles de Lot, surtout en face de l'impossibilité de trouver un autre époux, comme elles le croyaient. Le mal est que Lot était vieux ; elles s'entendent donc entre elles pour lui rendre la force générative au moyen du vin, probablement fort épicé, agissant comme un philtre aphrodisiaque. Le projet réussit et combla leur vœu de ne pas mourir sans postérité.

Versets 37-38. Dillmann signale avec une raison apparente la difficulté de trouver dans les noms de Moab et Ammon la moindre allusion à leur origine incestueuse, car des noms tels que מֵאָב « du père » ou מֵי־אָב « eau, semence du père » et בֶּן־עַמִּי « fils de mon peuple », peuvent être donnés à n'importe quels enfants. Il pense donc que la mention de אב et עם dans le sens de « consanguins » suffit au narrateur. On peut cependant faire remarquer que dans ce cas particulier, où le père était le seul homme de la contrée (v. 31), le nom מאב « du père », équivaut à מֵאָבִי « de mon père », et celui de בֶּן־עַמִּי « fils de mon peuple » à « fils de mon père ». L'étymologie visée par l'écrivain n'a donc rien de forcé. La remarque עד היום réitérée dans ces versets indique que, du temps de l'auteur, la légende sur les enfants de Lot était généralement répandue.

UNITÉ DE COMPOSITION

La critique moderne reconnaît généralement l'unité du chapitre XVIII, 1, jusqu'au chapitre XIX, 1-28, 30-38. Quelques-uns, entre autres Wellhausen et Kuenen, ont cru voir dans XVIII, 17-19 et 22*b*-33*a*, des additions postérieures, mais leurs objections sont si faibles et les déchirures qu'ils font au texte sont si béantes qu'il est difficile d'y attribuer la moindre valeur scientifique. Dillmann en a déjà fait justice d'une manière suffisante, et il me paraît superflu d'en parler ici. Il ne reste qu'à discuter la provenance du verset XVIII, 29, que le savant que je viens de citer déclare être une interpolation originaire de A. D'après lui, ce verset n'a point de connexion avec ce qui précède, contient cinq expressions caractéris-

tiques de A et diffère de C en ce qu'il fait habiter Lot, non à Sodome seule, mais dans les villes du *Kikkar* (xiii, 12). Le motif du salut de Lot serait aussi tout autre que celui donné par C. Je crois que les remarques que j'ai faites dans l'interprétation de ce verset répondent d'avance à ces objections; il sera cependant utile d'y revenir encore une fois avec les développements que comporte le sujet.

La première observation, relative au manque d'union étroite avec ce qui précède, ne tire à aucune conséquence, puisque ce verset n'est pas la fin du premier épisode, mais l'introduction d'un nouveau concernant les aventures du personnage secondaire du récit principal. Il est clair que l'auteur qui s'arrête à la description du phénomène aperçu par Abraham (v. 28) ne pouvait pas continuer immédiatement par « Et Lot monta de Ṣo'ar »; une transition était donc indispensable au point de vue littéraire. Est-il étonnant que l'auteur, au lieu de répéter la cheville « et Abraham retourna à sa place » qu'il a employée plus haut (xviii, 3), ait préféré ménager la transition par un résumé succinct du verset 29? C'est d'autant plus naturel qu'il avait à éclairer deux points restés dans l'ombre dans son récit, points que la critique s'étonne précisément d'y trouver, savoir les données relatives au motif de la délivrance de Lot et à l'étendue de la catastrophe. Sur le premier sujet, il suffit de rappeler que, d'après xviii, l'absence de dix justes devait entraîner la destruction de tous les habitants, y compris, bien entendu, les neuf justes qui pouvaient s'y trouver (cf. II Samuel, xxiv, 16-17; Isaïe, lvii, 1); et en effet, la demande de pardonner à toute la ville par considération de quelques justes, et surtout cet argument d'Abraham « tu veux donc anéantir le juste avec le coupable? » (xviii, 23) montrent clairement que le patriarche n'espérait pas que le petit nombre d'hommes vertueux pussent échapper au sort général. Dans de telles circonstances, la délivrance de Lot formait une exception à la règle qui avait besoin d'être expliquée, et l'auteur l'attribue à la pitié que Dieu a ressentie pour un proche parent d'Abraham.

Sur le second sujet concernant l'étendue de la catastrophe, l'auteur avait également laissé une lacune qui demandait à être comblée. Aux versets 25 et 29 il a parlé de la destruction

de Sodome et de Gomorrhe (הערים האל, cf. v. 24) ainsi que de tout le *Kikkar*, sans déterminer davantage ni la situation géographique du *Kikkar* en général, ni l'existence dans ce district d'autres villes en dehors de la triade Sodome, Gomorrhe et Ṣo'ar. Cette obscurité est levée au moyen de l'expression « lorsqu'il anéantit les villes dans lesquelles Lot s'était (successivement) établi ». C'est un rappel de la remarque qu'il avait faite au chapitre xiii, 12, qui contient expressément cette donnée : ולוט ישב בערי הככר et où il s'agit du *Kikkar* du Jourdain (*ibidem*, 10.et 11). On comprend en même temps le sens exact de la phrase ויאהל עד סדם (*ibidem*, 12), qui veut dire : « Lot fixa successivement ses tentes jusqu'à Sodome », impliquant cette notion topographique que Sodome était sa dernière étape et que, par conséquent, les autres villes du district s'échelonnaient au nord de Sodome, de manière que Lot, en venant de Béthel le long du Jourdain (*ibidem*, 3-5), eut à les traverser avant d'arriver à Sodome.

Il me semble que les considérations précédentes convaincront tout lecteur impartial que le verset 29 fait partie intégrante du récit, malgré l'emploi exclusif du nom divin Élohim que l'on y constate. Quant à la raison même de cet emploi, elle n'est pas non plus difficile à découvrir, et je l'ai indiquée plus haut dans le commentaire. Elle réside d'abord dans la nature du récit dont le verset 29 forme l'introduction, récit répugnant pour les monothéistes et concernant une race restée toujours païenne et ennemie ; puis, dans le verbe ויזכר qui se joint constamment avec Élohim (Genèse, viii, 1, 30, 22 ; Exode, ii, 24) ; la seule exception, encore que non entièrement identique, ויזכרה יהוה (I Samuel, i, 19), figure dans un contexte où le nom de Yahwé est exclusivement usité. Il en est de ויזכר אלהים comme de איש אלהים (jamais איש יהוה) qui, ayant son origine dans le langage païen d'Israël, a persisté dans l'usage de la littérature biblique, malgré la prépondérance du yahwéisme. L'emploi de יהוה au lieu de אלהים après le verbe précédent בְּשַׁחֵת, a établi l'harmonie dans les deux noms divins de la phrase.

RAPPORTS AVEC LES RÉCITS PRÉCÉDENTS

L'étude de ces rapports se bornera naturellement aux textes prétendus de A et de X, c'est-à-dire les chapitres XVII et XIV. Si la thèse documentaire des critiques est fondée, aucun lien ne peut exister entre notre récit et les deux épisodes précités. Voyons si l'état réel répond à cette condition.

Le chapitre XVIII débute par la relation d'une théophanie. Or les cinq autres théophanies que la Genèse mentionne comme étant échues aux patriarches en Palestine, sont tantôt précédées, tantôt suivies d'un grand acte de piété par les personnes qui ont reçu cette distinction exceptionnelle de la part de Dieu, comme la construction d'un autel (XII, 7-8; XXVI, 27; XXXV, 9-14) ou l'établissement d'un pacte solennel qui exige un stage ou un acte pénible du contractant humain (XV, 1-18; XVII, 1-2); est-il imaginable que notre récit seul fasse exception à cette règle constante qui a sa raison d'être dans la nature même de la relation réciproque de l'homme avec son créateur dans le système biblique? En considérant notre récit en lui-même, on ne voit guère pourquoi la Divinité se manifeste en cette occasion avec un apparat aussi exceptionnel et d'une manière aussi tangible; qu'a donc fait Abraham de si extraordinaire pour mériter cette théophanie nouvelle et distinguée entre toutes après celle qui est racontée au chapitre XV? Au contraire, sa manière d'agir, relatée dans le chapitre XVI, est plutôt faite pour le diminuer à nos yeux que pour augmenter son prestige. Parmi les actes qui ont suivi l'apparition, la large pratique de l'hospitalité est certainement une belle vertu, mais elle n'était pas particulière à Abraham et Lot l'a même exercée dans des circonstances plus difficiles; quant à son intervention charitable en faveur des méchants, elle fait grand honneur à son bon cœur; mais il ne faut pas oublier que la révélation du sort prochain de Sodome est présentée par l'auteur en sous-ordre et comme n'étant pas de prime abord destinée à être communiquée au patriarche. On voit, par ces réflexions, que les actes en question ne découlent pas du sentiment d'une reconnaissance particulière qu'Abraham aurait exprimée à la

Divinité qui l'a honoré à nouveau de sa visite, mais au contraire que cette visite a été la récompense d'un acte précédent et d'une valeur particulière. Cet acte nouveau, dont il n'y a pas trace dans le chapitre xvi, forme le sujet de la fin du chapitre xvii, 23-27, qui relate l'accomplissement par Abraham, sur sa personne et sur son fils Ismaël, ainsi que sur les autres membres mâles de sa famille, de l'opération douloureuse de la circoncision, conformément au pacte conclu avec la Divinité (*ibidem*, 9-14). Le résultat se présente avec une force mathématique : le chapitre xvii prépare le chapitre xviii, et les deux forment une unité inséparable.

J'ajouterai une série d'autres observations qui me paraissent converger à la même conclusion.

Quand on compare le premier verset du chapitre xviii avec le premier verset du chapitre xvii, versets qui sont introductifs tous les deux et possèdent aussi la formule commune וַיֵּרָא יהוה, on ne manque pas d'être frappé de la différence avec laquelle le nom du patriarche est respectivement indiqué. Pendant que le dernier passage écrit explicitement אברם, encore qu'il l'ait mentionné à quelques mots de distance, le premier passage se contente de l'indiquer par le suffixe de אֵלָיו, et, qui plus est, ce suffixe est lui-même presque immédiatement rappelé par le pronom הוא. D'autre part, cette suppression du nom d'Abraham est comme contre-balancée par la désignation topographique explicite בְּאֵלֹנֵי מַמְרֵא. En retirant le chapitre xvii comme appartenant à un autre document, notre passage, qui forme le lien indispensable du long récit suivant, perd toute attache avec les récits précédents. Il ne peut être placé ni après les versets xvi, 15-16, qui sont de A, selon les critiques, ni après xiii, 18, qui nomme les אלני ממרא comme habitation du patriarche. Du reste, l'impossibilité de faire suivre le chapitre xiii du chapitre xviii est reconnue par ces savants, puisqu'ils admettent l'existence primitive d'un récit yahwéiste relatif à la circoncision que le rédacteur aurait supprimé en choisissant celui de l'élohiste A. Dans la thèse de l'unité documentaire, ces énormes difficultés n'existent pas. Notre passage est parfaitement bien à sa place :

il suit on ne peut mieux la fin du chapitre précédent qui relate la circoncision d'Abraham et des siens; l'emploi du suffixe au lieu du nom propre devient des plus naturels; enfin la mention explicite du lieu d'habitation d'Abraham s'explique à merveille par la distance du passage qui offre pour la première fois ce renseignement géographique. En un mot, l'ordre des parties qui composent la narration biblique ne laisse rien à désirer si l'on renonce à la supposition des critiques.

Le rire de Sara (xviii, 12) est absolument parallèle au rire d'Abraham (xvii, 18), ni l'un ni l'autre ne se manifeste ouvertement. On remarque cependant une différence importante. Le mouvement du patriarche ne donne lieu à aucun désagrément, celui de Sara est réprimandé par Dieu et obstinément nié par son auteur. Est-il imaginable que le narrateur yahwéiste ait expliqué le nom du fils si ardemment attendu par le patriarche et sur lequel devaient reposer les suprêmes bénédictions de la Divinité exclusivement par un acte inconvenant et même coupable de la mère? Quand on admet l'unité des narrations, l'inconvénient que je viens de mentionner disparaît de lui-même : les deux parents ont ri à deux occasions différentes en entendant l'annonce d'un fils; l'un considérait la chose comme étonnante, l'autre comme tout à fait impossible; ce rire commun, produit de mobiles divers, donne lieu au nom d'Isaac.

Au verset 14 on lit לַמּוֹעֵד sans הַזֶּה qui se trouve dans xvii, 21, où, ainsi que l'explique le membre de phrase בשנה האחרת, il s'agit de l'espace d'un an, tandis qu'ici il n'est question que de l'époque de l'accouchement, c'est-à-dire après neuf mois environ, כעת חיה. Il s'ensuit que לַמּוֹעֵד tout court ne peut pas se rapporter au verset 10 (cf. II Rois, iv, 16 et 17), mais à xvii, 21, de façon que l'expression ולשרה בן résume simplement les mots אשר תלד לך שרה de ce dernier verset, et cette circonstance garantit de nouveau l'unité des deux récits.

Relevons enfin un fait qui nous paraît très significatif. Le texte prétendu élohiste ou A, xxi, 7, est visiblement modelé sur xviii, 12, car הניקה בנים שרה constitue une vraie glose

de l'expression difficile היתה לי עֶדְנָה, et ילדתי בן לזקניו répond foncièrement à ואדני זקן. N'y a-t-il pas là une preuve convaincante que A et C ne forment pas des documents indépendants?

Après ces considérations, il m'est permis d'espérer qu'on ne m'accusera pas d'avoir rejeté à la légère le système qui prédomine maintenant dans l'exégèse libre et soutenant la différence rédactionnelle entre les chapitres xvii et xviii-xix. En ce qui concerne la parenté de ces derniers et l'épisode contenu dans le chapitre xiv, elle ressort d'emblée des deux faits suivants : D'après xix, 1-17, Lot héberge les anges dans l'intérieur de Sodome; or, dans xiii, 12, nous voyons seulement que ses tentes s'étaient rapprochées de cette ville, ויאהל עד סדם. Pourquoi notre narrateur ne dit-il pas un seul mot sur le changement de domicile de Lot? Évidemment parce que, pour ce personnage secondaire, la mention והוא ישב בסדם (xiv, 12) lui a paru suffisante. L'autre fait se traduit par une omission incomparablement plus importante et que nous n'avons pas le droit d'imputer à un auteur aussi soigneux. Cet auteur ne fait mention dans son récit que de Sodome et de Gomorrhe, puis, incidemment, d'une autre ville sauvée à cause de sa petitesse et qui reçut alors le nom de Ṣo'ar (xix, 22); pourquoi ne donne-t-il ni l'ancien nom de cette ville, ni les noms des autres villes du Kikkar qu'il mentionne en bloc aux versets 25 et 29? Supposer qu'il ait ignoré leurs noms est impossible en face de la connaissance qu'en montrent les auteurs bibliques (Osée, xi, 8; Deutéronome, xxviii, 22). La logique inexorable nous oblige donc à reconnaître que l'auteur avait déjà parlé plus haut de toutes ces choses, et qu'il supposait que les lecteurs en avaient pris connaissance. En effet, Bela', l'ancien nom de Ṣo'ar, ainsi que les noms de Adma et Ṣeboîm, les deux autres villes du Kikkar, sont mentionnés deux fois dans le chapitre xiv (2 et 8) et n'ont pu échapper à personne; l'écrivain s'y réfère tacitement.

Abraham en Philistie. Enlèvement et restitution de Sara.

(Genèse, xx.)

Abraham s'établit pendant quelque temps dans le Negeb ou extrême sud de la Palestine et séjourne à Gerar, la capitale du district philistin voisin. Croyant que Sara était la sœur d'Abraham, le roi de Gerar fait transporter cette dernière dans son harem; mais ayant été aussitôt averti par Dieu, il la restitue à Abraham et lui fait de riches cadeaux. C'est la répétition de l'enlèvement de Sara par le roi d'Égyte (xii, 10-20), avec cette différence néanmoins qu'il peut rester dans le pays comme protégé du roi. Le narrateur manifeste ainsi sa tendance constante à représenter le patriarche comme un favori particulier de la Divinité et son épouse comme ayant été la plus belle femme de son époque jusqu'à la vieillesse la plus avancée. La beauté de l'épouse est un don précieux de Dieu (Genèse, xxix, 17; Job, xlii, 15), mais elle donne parfois lieu à des périls d'où l'ami de Dieu seul peut sortir à son avantage sans que son honneur ait reçu la plus légère atteinte.

REMARQUES EXÉGÉTIQUES

Verset 1. מִשָּׁם « de là », savoir de אלני ממרא (xviii, 1, 33). — ארצה הנגב « au pays du Negeb », au district qui porte ce nom et qui est situé au sud et au sud-ouest de la Judée (xxiv, 62); au temps de l'Exode, il contenait les établissements des Amalécites (Deutéronome, xiii, 29). L'aridité de ce district était proverbiale (Josué, xv, 19; Juges, i, 15). Sur les mots בין קדש ובין שור, voyez plus loin. Tout en se fixant dans ce désert, Abraham s'arrêtait de temps en temps (ויגר) à Gerar.

Verset 2. אל שרה « pour, au sujet de Sara »; plus loin ל (אמרי לי, 13).

Verset 3. Les femmes entrées au palais n'étaient amenées dans l'intimité du roi qu'après avoir fait un stage pendant lequel elles étaient parfumées et parées de beaux habits

(Esther, II, 12), stage que le caprice du monarque pouvait naturellement abréger. Pharaon en fut empêché par les plaies dont il avait été frappé (XI, 17); Abimélec, moins sensuel, le fut par la direction occulte de la Divinité (6); la menace de mort que Dieu lui fit entendre en rêve suffit pour lui faire renoncer à l'aventure.

Verset 4. הגוי גם צדיק est le produit de deux leçons dont l'une portait הגוי צדיק « tueras-tu un peuple[1] (= des gens) juste? », l'autre הגם צדיק, « tueras-tu aussi un juste? »

Verset 5. Dieu répond que connaissant son innocence, il a voulu l'empêcher par cet avertissement de commettre un crime. Il n'est pas question de plaies dans ce verset.

Verset 7. Abraham est un prophète (נביא) dont la fonction consiste à supplier Dieu pour les autres (Nombres, XI, 2; XX, 6) et qui est sûr d'être exaucé.

ויתפלל n'est pas « et il priera »; dans ce cas il faudrait והתפלל, mais « et qu'il prie Dieu pour toi ».

Verset 11. Explication d'Abraham relativement à la cause qui l'a obligé à passer sous silence son mariage avec Sara. Avant כי אמרתי est sous-entendu עשיתי. — רק וגו', locution elliptique : « il y a tout ici, mais la crainte de Dieu n'y est pas ». — עַל־דְּבַר comme au verset 18 et XII, 17).

Verset 12. Abraham ajoute que son assertion que Sara était sa sœur est conforme à la vérité. Sara est bien sa sœur du côté du père, bien qu'elle soit la fille d'une autre mère. — אָמְנָה (cf. Josué, VII, 20) = אָמְנָם « en vérité, en effet », mot que le texte samaritain offre dans ce passage. Pour la légitimité des mariages consanguins dans l'antiquité, voyez XX, 32, 36.

Verset 13. Abraham écarte enfin l'idée blessante d'avoir soupçonné les Philistins d'un manque particulier de la crainte de Dieu. Il explique qu'après avoir quitté son pays natal, il avait, sur sa demande, gracieusement obtenu de Sara qu'elle se bornât à l'appeler son frère sans jamais parler de leur mariage. La peur de perdre la vie à cause d'elle l'obsède donc

1. גוי a aussi le sens de « gens, hommes » dans Psaumes, XLIII, 1.

depuis longtemps, partout où il se rend (אל־כל־המקום) et non dans ce pays seulement. Dillmann trouve dans ce verset l'idée que « la chose a déjà été convenue entre Sara et lui avant leur expatriation, différemment de xii, 11 », mais les mots כאשר התעו indiquent au contraire que ladite entente a eu lieu pendant son pèlerinage. On est encore moins autorisé à voir dans le verbe התעו « les dieux m'ont fait errer » l'idée que, d'après cet auteur et en contradiction avec xii, 1 suiv., Dieu n'avait destiné aucun but aux pérégrinations d'Abraham : le patriarche n'était pas obligé de confier aux potentats étrangers les espérances secrètes de sa famille, et cela d'autant moins que cette divulgation maladroite l'aurait rendu suspect à leurs yeux; il a donc pris le sage parti de relever uniquement les ennuis attachés à la vie nomade.

Verset 14. Abimélec donne à Abraham des bestiaux et des esclaves des deux sexes, afin de se faire pardonner le tort commis envers lui en enlevant sa femme. Les dons d'esclaves caractérisent la libéralité royale (xii, 16; II Samuel, ix, 9-12); les riches particuliers ne donnent que des bestiaux (xxi, 27; xxxii, 15-16).

Verset 15. La permission donnée à Abraham de rester dans le pays coupe court à la supposition qu'Abimélec lui garde rancune de l'avoir induit en erreur par ses paroles ambiguës.

Verset 16. Je me rallie à ceux qui admettent que les mille sicles dont il est question dans ce passage représentent la valeur des objets donnés auparavant (14) et non un don nouveau, bien que le texte samaritain et la version des Septante insèrent אלף כסף avant צאן du verset 14. Au fond, Abraham n'avait droit à aucune indemnité, ayant été lui-même la cause de l'incident; Sara seule était en droit de réclamer contre son ravisseur. Abimélec, reconnaissant son tort, lui annonce qu'il a payé une amende de mille sicles à son frère, en ajoutant que cette forte somme sera pour elle comme un voile épais qui empêchera les yeux des profanes de la regarder avec convoitise et par conséquent de former le projet de l'enlever. כסות עינים est un substantif formé de כִּסָּה עַיִן (Exode, x, 5, 15), « couvrir la surface de quelque chose, la rendre invisible ». Il

ne s'agit pas ici de faire disparaître le déshonneur de Sara : le rapt seul sans autre violence ne porte pas atteinte à l'honneur de celle qui en est la victime. De plus, l'idée que je viens de mentionner s'exprime en hébreu par כפר פנים (xxxii, 21) ou כסה פנים (Job, ix, 24). Le second complément לכל אשר אתך signifie naturellement dans ce contexte : « à l'égard de tous ceux qui sont et seront près de toi », c'est-à-dire pour les gens qui se trouveront à même de te voir et de te parler. Cette interprétation diffère de toutes celles que Dillmann a réunies dans son commentaire. En revanche, je suis d'accord avec ce savant exégète sur le sens de la dernière phrase du verset. Elle signifie : et quant à tous (les autres qui ne te connaissent pas personnellement), tu seras (déclarée) droite (וְנֹכַחַתְּ au lieu de וְנֹכַחַת), ils diront que tu as été dans le droit d'obtenir des dommages aussi considérables.

Verset 17. Le verbe רפא ne signifie pas seulement « guérir », mais aussi « conserver et améliorer la santé, empêcher l'apparition des maladies latentes » (Exode, xv, 26; Osée, xi, 3), qui était imminente par suite de la menace de mort lancée par Dieu (3).

וילדו. Les sujets de ce verbe sont Abimélec et le cortège féminin qui viennent d'être mentionnés; les naissances eurent naturellement lieu plus tard; le ו a très souvent le sens de « puis ».

Verset 18. Explication des verbes וירפא — וילדו en tant qu'ils se rapportent aux femmes citées dans le verset précédent : Yahwé avait déjà rendu stérile (mot à mot : avait fermé tout sein) toute la maison d'Abimélec, à cause de Sara. La mention de cette stérilité instantanée, dont les effets ne pouvaient se manifester que beaucoup plus tard, a pu être négligée plus haut aux versets 5 et 7, alors qu'Abimélec et sa famille sont menacés de mort, et le narrateur a agi avec un goût parfait en la réservant au moment où la colère divine s'était entièrement apaisée. Dillmann complique à tort l'interprétation de ce passage si clair. על דבר שרה וג׳, même expression que dans xii, 17.

UNITÉ DU RÉCIT ET SES RAPPORTS AVEC LES RÉCITS PRÉCÉDENTS

L'unité du récit en lui-même est tellement évidente que personne n'ose la contester. Quelques critiques supposent, il est vrai, que les mots ועבדים ושפחה ont été interpolés dans le verset 14 par la main du rédacteur, mais, ainsi que je l'ai prouvé dans le commentaire, cette supposition n'a pas la moindre valeur scientifique, elle reflète uniquement l'embarras dans lequel les a mis le terme שפחה qui détruit leur système et auquel je reviendrai tout à l'heure. Ce moyen chirurgical, ils le mettent encore en pratique au sujet du verset 18, afin de se débarrasser à la fois du nom de Yahwé et de la ressemblance avec xii, 17; mais la simple réflexion que, sans le verset 17, l'énoncé du verset 16 resterait surprenant et sans lien nécessaire avec le fond du récit, en garantit l'authenticité parfaite.

En ce qui concerne la question d'origine, les critiques ne pouvant pas, sans fausser leur système, l'assigner à A, l'attribuent à l'élohiste n° 2 ou B. A les entendre, le document B aurait relaté le rapt de Sara par Abimélec aussitôt après l'entrée d'Abraham en Palestine, et ce serait le rédacteur (R) qui l'aurait placé à cet endroit. Sara, disent-ils, était à ce moment trop âgée pour être l'objet de convoitise des étrangers (Dillmann et autres); ils oublient que, d'après le yahwéiste (xii, 4), Sara avait soixante-cinq ans au départ de Haran, et cependant cet auteur n'hésite pas à la faire enlever par Pharaon. Dans le domaine du prodige où ces récits se meuvent, trente ans de plus ou de moins n'ont aucun poids quand il s'agit des favoris de la Divinité. En réalité, notre récit occupe la seule place qui lui convient : il sert à démontrer que la fraîcheur de jeunesse dont Sara refusa de croire le retour possible pour elle (xviii, 12) lui était de nouveau revenue au point qu'on la trouva digne de devenir reine. La nature de la narration exigeait que celle que Dieu avait destinée à être l'aïeule de rois (xvii, 16) restât fraîche et belle jusqu'à l'âge le plus avancé. Quant aux allusions formelles aux faits racontés dans les chapitres précédents, il faut y ranger tout d'abord l'expres-

sion מִשָּׁם (verset 1) se rapportant avec certitude au séjour d'Élonê Mamrê (xviii, 1); puis, dans le même verset, la détermination géographique בין קדש ובין שור, parallèle à בין קדש ובין ברד (xvi, 14) et à בין בית־אל ובין העי (xiii, 3). Dans la suite du récit on peut noter : הגוי גם צדיק תהרג, essentiellement raccourci de האף תספה צדיק עם רשע (xviii, 23) et de להמית צדיק עם רשע (xviii, 25); la qualité prophétique attribuée à Abraham et l'efficacité de ses prières découlent uniquement du récit de l'entretien de Dieu avec Abraham au sujet de Sodome et des prières faites par celui-ci pour les coupables (xviii, 17-32); l'expression אל־כל־המקום (verset 13), qui implique la mise en pratique du projet à une autre occasion, laquelle est sans conteste celle qui est racontée dans xii, 10-20; l'usage de שפחה (14) à côté de אמהה (17), comme dans xvi, 1 et suivants; l'usage littéraire de compléter à la fin un détail négligé au corps du récit (v. 17; comp. xiv, 24); enfin, le membre de phrase על דבר שרי אשת אברהם, qui est clairement une réminiscence de xii, 17. Ces faits me paraissent assez convaincants; quant à l'emploi exclusif du nom d'Élohim dans une narration qui a pour théâtre une cour païenne, elle est dans l'ordre des choses; le contraire aurait pu étonner.

J. Halévy.

Notes pour l'interprétation des Psaumes.

(*Suite*[1].)

Psaume xxxvi.

Verset 2. נְאֻם פֶּשַׁע, formation analogue דבר פשע (Exode, xvi, 4) et דברי מרמות (Psaumes, xxxv, 20). — A lire לִבּוֹ au lieu de לבי. Le méchant a une parole (une pensée) d'iniquité dans l'intérieur du cœur, il ne pense qu'à com-

1. Voir le fascicule d'octobre 1893, p. 289-302, le fascicule de janvier 1894, p. 1-12, le fascicule d'avril, p. 97-101, le fascicule de juillet, p. 215-223, le fascicule d'octobre, p. 289-307, et le fascicule de janvier 1895, p. 25-53.

mettre des crimes. La correction de נאם en נָעַם, « doux est le péché » (*süss ist die Sünde*, Graetz), ne convient pas à בקרב לבו; il faudrait dans ce cas ללבו.

Verset 3. Le méchant s'imagine (בעיניו) que Dieu le flatte (כי החליק אליו) trop pour qu'il ait l'idée de rechercher (לִמְצֹא) son péché (cf. Genèse, xliv, 16), afin de sévir hostilement contre lui (lire לְשָׂנְאוֹ au lieu de לִשְׂנֹא); le fond de l'idée est exprimé dans cette phrase populaire : כל עשה רע טוב בעיני יהוה (Malachie, ii, 17), « tout malfaiteur plaît à Dieu ». La phrase est elliptique, il faut sous-entendre ואיך יבקש, « et comment chercherait-il à », avant למצא. Les corrections proposées par les exégètes sont inutiles; tout au plus pourrait-on lire ממצא au lieu de למצא; alors l'ellipse disparaîtrait et le sens serait : « de façon qu'il ne rechercherait pas ».

Verset 6. בהשמים étonne à cause de la non-assimilation du ה de l'article qui n'est pas en usage dans les Psaumes; puis, l'idée même laisse à désirer et est en outre contredite par le parallèle עד שחקים. La correction כְּהַשָּׁמַיִם laisse le premier inconvénient et équilibre mal le parallélisme. Tout s'arrange quand, en supposant la chute d'une lettre, on lit : גֹּבַהּ שָׁמַיִם, « hauteur du ciel » (cf. Job, xxii, 12, et xi, 8).

Verset 7. תושיע. Le verbe הושיע s'emploie aussi en parlant de bestiaux (Ézéchiel, xxxiv, 22; Sophonie, iii, 19); il est inutile de changer ce mot en השביע, « tu rassasies » (Graetz).

Verset 8. Les deux parties du verset semblent trop séparées par le fond; le lien se rétablit quand on corrige ובני en לבני : « Que ta grâce est précieuse, ô Élohim, aux fils de l'homme qui se réfugient à l'ombre de tes ailes! » La suppression de אשר avant בצל ne présente aucune difficulté. Je ne saurais accepter l'affirmation de Graetz que בני אדם doit (*nothwendigerweise*) être changé en בני אביון, « fils du pauvre » : cette correction ne remédie pas au décousu du verset.

Verset 11. Il sera bon de prendre ici le verbe משך dans le sens de « conserver, faire durer »; comparez Psaumes, cix, 11,

et Jérémie, xxxi, 3; l'idée de « guider » (*leiten*, Graetz) ne réside pas dans ce verbe.

Verset 12. La correction déjà ancienne de הבואני en הבוסני, « que le pied insolent ne me foule pas », se recommande aussi bien par le sens que par l'exemple d'Isaïe, xli, 25, où ויבא doit également être corrigé en וַיָּבֹס.

Verset 13. Graetz attribue à שם un sens temporel « alors » (*da, damals*), et suppose une lacune précédente, notamment une action de grâce qui anticipe la chute des méchants. Il est plus simple de supposer que les lettres שם sont les restes du mot בשחתם, « dans leur propre piège » (cf. Psaumes vii, 16).

TRADUCTION

2. L'impie a des paroles de révolte dans l'intérieur de son cœur,
La crainte de Dieu est absente devant ses yeux.
3. Il lui semble que Dieu le flatte
Au lieu de rechercher ses péchés et de le traiter en ennemi.
4. Les paroles de sa bouche expriment l'iniquité, la ruse;
Il a renoncé à faire cas des bonnes actions.
5. Il médite l'iniquité sur son gîte,
Il se place sur une voie néfaste;
Le mal ne lui inspire aucune répugnance.



6. Yahwé, ta grâce s'élève à la hauteur des cieux,
Ta fidélité atteint les nuages.
7. Ta justice est (grande) comme les montagnes divines,
Tes jugements sont (profonds) comme le grand abîme;
Tu sauves les hommes et les bêtes, ô Yahwé.
8. Qu'elle est chère, cette grâce,
Aux hommes qui s'abritent à l'ombre de tes ailes!
9. Ils se rassasient des mets excellents de ta maison,
Et tu les abreuves aux sources de tes délices.
10. Car la source de la vie est près de toi;
Par ta lumière (seule) nous voyons clair.



11. Réserve ta grâce pour ceux qui te connaissent,
Ta justification à ceux qui ont le cœur droit.

12. **Puisse le pied de l'arrogant ne point m'écraser!**
Puisse la main des méchants ne point me bousculer!

***

13. **Les auteurs de l'iniquité sont tombés dans leur (propre) fosse,**
Ils sont renversés et ne peuvent plus se relever.

Le poème, sous une forme individualiste, a cependant en vue une collectivité de justes attachés au temple et jouissant des pièces grasses des sacrifices (8-10); l'auteur était l'un d'eux, c'est-à-dire un prêtre sadokite. L'expression ירוין מדשן ביתך (9) contient la même idée et les mêmes termes que ורויתי נפש הכהנים דשן (Jérémie, xxxi, 14). D'autre part, la théorie audacieuse que Dieu lui-même est favorable aux impies (3) n'est formulée dans toute sa crudité qu'au temps du retour de l'exil (Malachie, ii, 17) et semble avoir été forgée par les adversaires du monothéisme en interprétant malicieusement l'habitude du prophète d'Anatot de donner à Nabuchodonosor, le destructeur du temple, le titre de serviteur de Yahwé (Jérémie, xxv, 9; xxvii, 5; xliii, 10). Ces considérations semblent placer la rédaction de ce psaume à la dernière période du prophétisme, sous le règne de Darius.

Psaume xxxvii.

Verset 1. Le verbe התחרה (une fois החרה, Néhémie, iii, 20), signifie partout « rivaliser », nulle part « s'emporter, faire du zèle contre », comme l'affirment Graetz et beaucoup d'exégètes modernes. Du reste, un conseil de prudence tel que « ne t'emporte pas contre les méchants » est hors de place dans ce psaume énergique qui peint exclusivement la perte rapide des impies et le bonheur durable réservé aux justes.

Verset 2. ארץ a ici le sens adverbial de « solidement », presque synonyme de בטח « en sécurité »; la terre immobile est l'image de la solidité (lxxviii, 69); elle est parallèle à אמונה, « avec confiance ». Inutile de changer רְעֵה en רְעָה (Graetz); le verbe רעה, dans le sens propre de « paître », peut avoir pour complément direct un certain canton célèbre pour

ses gras pâturages, comme בשן, כרמל ou גלעד, mais nullement le nom général ארץ.

Verset 4. התענג על יהוה, « s'attacher avec délice à Dieu » (Isaïe, LVIII, 14; Job, XXII, 26; XVII, 10).

Verset 5. Il faut entendre par דֶּרֶךְ, non « voie, marche » (*Wandel*, Graetz), mais « projet »; comparez Isaïe, LVIII, 13, où דֶּרֶךְ forme parallélisme avec חֵפֶץ. — יעשה, « il agira », c'est-à-dire « exécutera tes projets », comme מעשות דרכיך dans le passage qui vient d'être cité.

Verset 7. התחולל, « attends, patiente », *hitpael* de יחל formé sur le modèle de חול.

Verset 8. אך להרע n'offre pas de sens admissible. Graetz corrige אַף לְמֵרָע, ce qu'il traduit : « ne t'emporte pas, même contre le méchant » (*ereifere dich auch nicht über den Bösen*); mais התחרה ne signifie pas « s'emporter », la particule אף est de trop et ce verbe ne régit pas la préposition ל. Je lis אָץ לְהָרַע, « (ne rivalise pas avec) celui qui s'empresse de faire le mal »; cf. אץ להעשיר (Proverbes, XXVIII, 20), « celui qui est pressé, avide de s'enrichir ». Le verbe התחרה régit aussi l'accusatif (Jérémie, XII, 5).

Verset 16. Le sens de ce passage a été méconnu. Graetz traduit : « Mieux est le peu pour le juste que l'abondance d'impies considérés » (*Besser ist das Wenige für den Gerechten als die Fülle angesehener Frevler*); les Septante comme les modernes lisent même מֵהוֹן, « que la richesse », au lieu de מֵהֲמוֹן. Cette interprétation ne rend pas compte du motif exprimé au verset suivant, où il n'est pas question de biens ou de richesse. En réalité, il s'agit de forces résistantes : le peu que le juste en possède vaut mieux que la multitude des impies coalisés contre lui, car Dieu brise les bras des méchants et soutient les justes.

Verset 18. A première vue, l'expression ידע יְמֵי semble bizarre, et c'est à cause de cela que les Septante, suivis de plusieurs exégètes modernes, changent יְמֵי, « jours », en דַּרְכֵי

(ὁδούς, *Wege*, Graetz), « chemins ». Au fait, la phrase signifie : « Dieu connaît, sait (que) les jours (de prospérité) des hommes intègres (viendront bientôt) ». C'est un tour de phrase analogue au fond à ראה כי יבא יומו ayant pour sujet le méchant au verset 13.

Verset 20. Graetz remarque avec raison que ce verset est trop court pour remplacer le distique qui suit ordinairement dans ce psaume le verset formant l'acrostiche alphabétique. Mais faut-il supposer la perte de tout le verset précédent, qui aurait aussi commencé par un כ ? Je ne le pense pas ; il suffit d'admettre la chute du mot פִּתְאֹם, « subitement », après רשעים. La barre de séparation ou פסיק qui se trouve à cet endroit signale peut-être la présence d'une lacune.

Au sujet de כִּיקַר כָּרִים, l'embarras des Septante est des plus intéressants ; ils y ont vu deux infinitifs, כִּיקַר כְּרוּם, ἅμα τῷ δοξασθῆναι καὶ ὑψωθῆναι = Vulg. *ut honorificati fuerint et exaltati;* plus naturellement les rabbins et Luther : « s'ils ressemblent à un pré excellent » (*wenn sie gleich sind wie eine köstliche Aue*). Mieux vaut joindre ces mots au second hémistiche, mais le changement en כְּיֶרֶק הָרִים, « comme la verdure des montagnes », préconisé par Graetz, obligeant en même temps à lire כעשן au lieu de בעשן, coupe la phrase en deux parties indépendantes. Je compare יְקַר כָּרִים à כבוד הלבנון (Isaïe, LX, 13) et à כְּבוֹד יַעְרוֹ (*ibidem*, X, 18) ; comme dans ce dernier passage, il s'agit ici d'un incendie qui consume la meilleure partie des végétaux. Le sens de « pré, plantation » pour כָּר est garanti par l'assyrien *kirru*, « pré, jardin ».

Verset 22. A lire avec les Septante מְבָרְכָיו et מְקַלְלָיו, verbes actifs dont le sujet est le juste : Ὅτι οἱ εὐλογοῦντες αὐτὸν κληρονομήσουσιν γῆν, οἱ δὲ καταρώμενοι αὐτὸν ἐξολεθρευθήσονται = Vulg. *quia benedicentes ei hæreditabunt terram, maledicentes autem ei disperibunt;* comparez Genèse, XII, 2 ; Nombres, XXIV, 9. Les massorètes ont eu tort de préférer la forme passive d'après Isaïe, LXV, 23, construction qui rompt tout lien entre le distique et l'acrostiche.

Verset 23. Luther a senti le premier que le terme général גבר, « homme », ne convient guère dans ce contexte où il s'agit exclusivement du juste, et il a obvié à la difficulté par un tour ingénieux en traduisant : « de la part du Seigneur, la marche d'un homme *pareil* (= le juste) est secondée » (*von dem Herrn wird solches Mannes Gang gefördert*); ce qui gêne, c'est que le verset précédent spécifie en même temps les justes et les méchants. Le changement de גֶּבֶר en גָּבָר, « pur », admis par Graetz, rétablit un sens convenable pour le premier hémistiche, mais aggrave considérablement la bévue commise par la généralité des exégètes en ce qui concerne le second. On fait communément de Dieu le sujet du verbe יחפץ, et on rapporte au juste le suffixe de דַּרְכּוֹ, ainsi : et il (Dieu) agrée son chemin (= le chemin du juste); malheureusement c'est une fausse figure que l'hébreu ne permet pas. Quand le verbe חפץ a pour complément le substantif דרך, c'est l'homme qui est le sujet de l'action, et le complément est la route ou la voie tracée par Dieu, la voie de la justice (Isaïe, LVIII, 2; Job, XXI, 14). Cette considération garantit, d'une part, l'authenticité de גֶּבֶר et oblige, d'autre part, à réunir les deux hémistiches par un pronom relatif. Deux moyens se présentent à l'esprit dans ce but : on peut supprimer la conjonction du mot ודרכו et sous-entendre le relatif, ainsi que cela arrive très souvent, ou bien séparer ce ו et, en supposant la chute d'un ז, rétablir le mot זו qui sert souvent de relatif dans la poésie hébraïque (Exode, XV, 13; Psaumes, IX, 16; XVII, 9; XXXII, 8). Dans tous les cas, le sens exact de notre verset est : Dieu affermit les pas de l'homme qui agrée (marche avec plaisir dans) sa voie.

Verset 24. יוּטָל, *hoph'al* de טול, « jeter, lancer, renverser » (Proverbes, XVI, 33; Ézéchiel, XXXII, 4).

Verset 28. Ce long verset doit contenir l'acrostiche avec ע qui manque dans le texte massorétique; il faut donc ajouter le mot עֲנוים, « les humbles » (Graetz), mais sans le פּשְׁעִים יִרְדְּפוּ qui figure dans la version grecque (ἄνομοι δὲ ἐκδιωχθήσονται); cette phrase détruit la force du contraste.

Verset 31. אַשְׁרָיו, lisez אַשְׁרוֹ, le verbe תמעד étant au singulier (Graetz).

Verset 32. צופה. Le verbe צפה a parfois le sens péjoratif de « guetter »; comparez Psaumes, x, 8 où, au lieu de יִצְפֹּנוּ, il faut lire יִצְפָּיו. Voyez le commentaire de ce passage.

Verset 35. Ce passage a donné de la tablature aux anciens traducteurs; les Septante offrent : Εἶδον τὸν ἀσεβῆ ὑπερυψούμενον καὶ ἐπαιρόμενον ὡς τὰς κέδρους τοῦ Λιβάνου = Vulg. *vidi impium superexaltatum et elevatum sicut cedros Libani*. La Pešitta : מטל דחזית רשיעי דמשתבהרין ומתתרימין איך אילני דעבא, « car j'ai vu les méchants briller et s'élever comme les arbres de la forêt ». Graetz accepte la leçon כארזי לבנון par laquelle la version grecque remplace les mots כאזרח רענן du texte massorétique. Cependant le verbe מִתְעָרֶה, qu'il est impossible de séparer de עָרוֹת (Isaïe, xix, 7), désigne des plantes aquatiques; il devient clair qu'il ne s'agit pas d'arbres et moins encore des cèdres du Liban. Ces arbres gigantesques ne peuvent représenter l'image de la prospérité passagère du méchant que le verset suivant exprime si énergiquement. Je ne mentionne que pour mémoire l'idée singulière de Graetz qui change מתערה en מתעלה, comme si ce verbe, même en néo-hébreu, pouvait s'appliquer aux arbres. אזרח est donc une plante des marais dont la fraîcheur passe rapidement aussitôt que l'eau ambiante s'évapore par l'effet de la chaleur du soleil.

Verset 35. Lisez, d'après les Septante, וָאֶעֱבֹר (καὶ παρῆλθον = Vulg. *et transivi*), au lieu de וַיַּעֲבֹר.

Versets 37-38. אחרית, « avenir, postérité » (Proverbes, xxiii, 18; Psaumes, cix, 13). Au lieu des adjectifs תָּם et יָשָׁר, quelques exégètes préfèrent les substantifs תֹּם et יֹשֶׁר; puis, ils changent רְאֵה en רְעֵה (*Schorr*, *Krochmal*, Graetz). On ne peut guère y penser. Dans 35-36, le poète parle de son expérience : il a vu un méchant puissant fleurir et se flétrir un instant après; dans la suite il généralise et recommande

cette prévision à tout homme juste et droit. C'est pour cette raison qu'il met au parfait les verbes נשמדו et נכרתה (38). Au commencement du verset 40, il faut également conserver la forme passée des verbes et ne pas les convertir en futurs, comme Graetz l'a pensé sans aucune raison suffisante. Au contraire, le futur est parfaitement en place dans les verbes qui forment le second hémistiche, parce qu'il s'agit de faits prévus pour l'avenir.

La nature purement didactique du psaume ne donne aucune prise pour déterminer la date de sa rédaction. On n'y trouve aucune allusion au temple ni à l'exil, car l'expression « hériter la terre », n'y signifie autre chose que rester, vivre longtemps sur la terre et s'y perpétuer par une nombreuse postérité. La mention des « humbles » et des « pieux » est trop vague et convient à toutes les époques. Enfin, la forme du poème, l'acrostiche alphabétique appuyé par un distique, ne nous donnent pas d'indice bien significatif, l'histoire du développement de la facture poétique des Hébreux n'étant pas encore accessible à notre investigation.

Psaume xxxviii.

Verset 1. Le mot להזכיר, « pour commémorer », qui suit la suscription, constitue peut-être un permis d'admission parmi les chants liturgiques du temple. C'est comme s'il y avait להזכיר בבית יהוה; cf. I Chroniques, xv, 4.

Verset 2. La négation du second hémistiche est tombée.

Verset 3. Emploi du verbe נחת dans deux sens différents : la première fois dans le sens de « descendre », la seconde fois dans celui de « alourdir, faire peser, accabler ». Pour ותנחת עלי ידך, comparer נַחַת זְרֹעוֹ (Isaïe, xxx, 30), « la lourdeur, le poids de son bras » (cf. v. 5). Il est inutile de corriger ותנחת en ותניח (Graetz).

Verset 7. קוֹדֵר הִלַּכְתִּי, « je marche assombri »; cf. וַיְהַלֵּךְ אַט (I Rois, xxi, 27).

Verset 8. Le mot נקלה, traduit ἐμπαίγματα = *illusiones* par les Septante, est sans aucun doute un dérivé de קָלָה, « brûler »; la forme *niph'al* s'attache aussi à נִפְלָא, qui est souvent compris dans le sens de פֶּלֶא, « merveille ». L'idée de lire דַּלֶּקֶה (Graetz) ne s'impose guère.

Verset 9. נהם exprime le rugissement intérieur du regret (Ézéchiel, xxiv, 23; Proverbes, v, 11) qui finit par éclater au dehors. שאגתי מנהמת לבי est donc une expression des plus justes. L'idée de changer לבי en לביא, « lionne », émise par Olshausen et acceptée par Graetz, est malheureuse : le rugissement du fauve vorace (Psaumes, cix, 21) ne saurait être mis en contact avec le cri de conscience sans blesser le bon goût; dans ce cas, le poète aurait dit pour le moins נהמתי.

Verset 11. סְחַרְחַר, « s'agite convulsivement », de סחר, dont la signification primitive est « tourner, retourner ». Au lieu de הם, lisez le singulier הוא qui se rapporte à אור.

Verset 12. מִנֶּגֶד נִגְעִי, « à l'écart de ma plaie », ne cherchent pas à soulager mes souffrances.

Verset 13. Le verbe נקש est suffisamment constaté dans la Bible, et il n'y a pas de raison pour en nier l'existence. Il signifie « frotter, frapper », comme en araméen (Daniel, v, 6); on en a aussi la forme מתנקש (I Samuel, xxviii, 9). Impossible de corriger וַיְנַקְשׁוּ en וַיְעַקְשׁוּ (Graetz), parce que le verbe עִקֵּשׁ est transitif.

Verset 14. A lire à la troisième personne ישמע au lieu de אשמע, le verbe parallèle étant יפתח.

Verset 15. Variante du verset précédent, mis l'un à côté de l'autre par les copistes.

Verset 17. L'auteur continue l'idée des versets 14-15 : il se tait parce qu'il craint que la joie de ses ennemis n'augmente en entendant l'exposé de ses peines.

Verset 18. A ses souffrances s'attache même une apparence ridicule, puisqu'il est prédestiné à ne pouvoir jamais marcher

droit, mais à boiter toujours. צֶלַע, « boitement », de צָלַע (Genèse, xxxii, 32), « boiter ».

Verset 19. Le ridicule de sa personne vient aussi de ses aveux incessants de culpabilité, עָוֹן ; de ses scrupules qui paraissent exagérés à ses auditeurs.

Verset 20. Lisez חִנָּם au lieu de חַיִּים.

Psaume xxxix.

Verset 2. Toutes les versions anciennes rendent mot à mot le texte massorétique, et cependant il est impossible de l'accepter sans le soumettre à de graves et nombreuses corrections. La teneur générale n'en est pas douteuse : le poète aurait préféré garder le silence de peur que ses plaintes n'offensent la Divinité, mais les expressions qui servent à indiquer cette idée dans le texte traditionnel présentent des incorrections des plus évidentes. La phrase אשמרה דרכי מחטוא בלשוני n'est pas admissible : chemin et langue ne vont pas ensemble (Graetz). On peut strictement entendre par « je veux garder mes chemins », je voudrais rester dans mes bons chemins, persévérer dans mes habitudes de ne point pécher par ma langue; mais la nuance de « persévérer dans » ne se constate pas pour l'expression שמר דרך et, qui plus est, dans cette locution, le דרך désigne constamment la voie tracée par Dieu (Genèse, xvii, 19; Psaumes, xviii, 22; Proverbes, viii, 32; Malachie, ii, 9). On pourrait obvier à ces difficultés en lisant דְּרָכוֹ ou דְּרָכָיו au lieu de דְּרָכַי et en rapportant le suffixe à Dieu, mais alors même l'incompatibilité de דרך et לשון ne saurait être atténuée. Je pense donc, avec Schulbaum et Graetz, qu'il faut lire אֶשְׁמְרָה דְבָרַי, « je voudrais garder, retenir mes paroles »; à דברי répond פִּי dans le second hémistiche.

Plus difficile est encore la seconde partie du verset. La répétition fatigante de אשמרה ne saurait être primitive; nous préférons la leçon des Septante : ἔθημεν = V. *posui*, c'est-à-dire אָשִׂימָה, peut-être mieux אָשִׁיתָה (cf. Psaumes, cxli, 3).

Enfin, le dernier membre de phrase בעוד רשע לנגדי, quoique admis sans broncher par les exégètes de toutes les époques, ne tient pas debout. Comment le poète peut-il dire qu'il ne veut pas commettre des péchés de paroles aussi longtemps qu'il a le méchant en face de lui? Et si le méchant s'éloignait ou disparaissait, deviendrait-il plus agressif, plus imprudent à l'égard de Dieu? Non, le poète n'a certainement pas proféré une telle énormité. Chose curieuse, Graetz n'a trouvé à redire qu'à la particule בְּעוֹד qu'il corrige en בַּעֲמוֹד, « lorsque (le méchant) se tient (en face de moi) », et a regardé le fond de l'idée comme une chose toute naturelle. Pour rétablir le leçon primitive, il faut tenir compte de l'agencement du parallélisme dans les deux hémistiches. Comme אשירה לפי מחסום correspond à אשמרה דברי, il s'ensuit que בעוד רשע לנגדי doit contenir une idée semblable à מחטוא בלשוני, notamment celle du verbe « pécher », au sujet duquel le complément « contre Dieu » est sous-entendu, comme de coutume. Cette considération nous amène à soupçonner que le groupe רשע doit être le reste d'un verbe et nullement un substantif, comme il se présente dans le texte reçu. Dès lors tout devient clair, et l'on corrige facilement פֶּן אֶרְשַׁע לְנֶגְדּוֹ, « de peur que je ne commette un acte coupable contre lui (= Dieu) ». Au lieu de ארשע, il vaudrait peut-être mieux lire אֶפְשַׁע; cf. כי רבו פשענו נגדך (Isaïe, LIX, 12), et pour l'idée d'offense en général כי הכעסו לנגד הבונים (Néhémie, III, 37).

Verset 3. מִטּוֹב ne cadre guère avec le verbe החשיתי, « je me suis tu »; la correction מִבַּטֵּא, « de parler inconsidérément (*unüberlegt reden*), proposée par Graetz, aurait exigé un verbe comme נשמרתי ou נמנעתי, « je me suis retenu ». Il faut lire : מִיּוֹם, « depuis le jour (où j'ai commencé à souffrir), depuis longtemps »; cf. גם מיום אני הוא (Isaïe, XLIII, 13). — Le passif נעכר ne convient pas à la douleur; נכמר (Graetz) vaut encore moins; lisez à l'actif עוֹכֵר, « trouble, agite », sous-entendu « mon corps » ou, mieux encore : עֲכָרַנִי « m'a troublé ».

Verset 4. Le mot הגיג est garanti par le syriaque הגיגתא, « pensée ». — Avant דברתי, il est sous-entendu על כן, « à cause de cela »; בלשוני est destiné à former contrepoids au אשמרה בלשוני du verset 2 (Graetz)[1].

Verset 5. L'auteur désire connaître exactement la durée de sa vie; c'est une façon détournée de demander s'il guérira de sa maladie qui est d'une gravité extraordinaire (v. 11). — מה חדל אני, « combien je suis cessant, éphémère, si je dois bientôt cesser de vivre »; il n'est pas nécessaire de comprendre מה· dans le sens de « quand » (Graetz).

Verset 6. Au fond, notre poète serait bien content de vivre encore quelque temps sans souffrir; il compare la brièveté de la vie humaine en général avec la durée éternelle de Dieu; cette dernière n'a donc aucune concurrence à craindre de la part de l'autre, quand même la durée en serait un peu plus considérable. Le mot חלד, « monde », signifie « éternité », comme l'arabe خلد; le sens primitif en est « cacher, couvrir[2] », de là l'hébréo-arabe חֹלֶד, خلد, « belette, taupe »; le développement de cette idée se constate également dans le verbe עלם, « cacher », qui a donné עוֹלָם, mot qui, partant de l'idée de l'éternité, a fini par signifier « monde ». Les soupçons de Graetz contre le mot חלד sont dénués de fondement.

Le second hémistiche offre la phrase incompréhensible אך כל־הבל כל־אדם נצב; les trois derniers mots ne sauraient signifier « même chaque homme consolidé » (*jeder auch gefestigte Mensch*), comme Graetz le prétend. En éliminant le premier כל comme dittographie du second, on peut regarder נִצָּב comme un synonyme de עומד, « se tient debout, existe, dure » (Ecclésiaste, I, 4); il me paraît cependant plus

1. Un nouvel examen me suggère l'idée de lire דִּבְרָתִי, « ma parole », au lieu de דִּבַּרְתִּי; après ce substantif il faut sous-entendre le verbe תִּבְעַר de la phrase précédente.

2. Comparez le mišnaïtique החליד, « introduire le couteau entre la peau et la chair »; le substantif חלודה, « rouille » se ramène également au sens primitif de « cacher, couvrir ».

vraisemblable, tout particulièrement en considération de la teneur du verset suivant, de lire עָצֵב, « peiné », au lieu de נִצָּב; l'homme se donne inutilement la peine de travailler incessamment, il n'obtient aucun résultat satisfaisant (cf. Psaumes, cxxvii, 2).

Verset 6. L'homme marche dans les ténèbres et n'arrive à aucun but; צֶלֶם représente probablement ici la forme simple de צַלְמוּת (ponctué ordinairement צַלְמָוֶת), « obscurité, ténèbres »; la correction כצל (Graetz) est inutile.

המה, « faire du bruit », caractérise ici l'activité de l'homme et son âpreté au gain; à lire au singulier יֶהֱמֶיָה (cf. אֶהֱמָיָה, Psaumes, lxxvii, 4) au lieu du pluriel יהמיון. — Le suffixe pluriel de אֹסְפָם se rapporte à כסף וזהב, « de l'argent et de l'or », qui forment le complément sous-entendu du verbe יִצְבֹּר, « il amasse, accumule ».

Verset 8. L'expression מה קויתי ne semble pas bien se lier avec תּוֹחַלְתִּי; les Septante traduisent τις ἡ ὑπομενή μου; οὐχὶ ὁ Κύριος; = *quæ est expectatio mea? nonne Dominus?* Je ne crois pas qu'ils aient lu מה הקותי הלא אדני dans leur texte, c'est plutôt une interprétation qu'une version. D'autre part, la correction de מה קויתי en מה הקותי (Graetz), « quelle est mon espérance? » (*was ist meine Hoffnung?*) se lie mal avec ce qui suit et semble même contenir une contradiction, savoir qu'il n'espère plus du tout. Si je ne me trompe, la difficulté vient du mot וְעַתָּה, « et maintenant », qui arrive on ne sait pourquoi. Quand on le corrige en יָדַעְתָּה, la phrase devient coulante : « Tu sais ce que j'attends, ô Seigneur, mon espérance se tourne vers toi »; pour l'emploi de מה dans le sens relatif, cf. Juges, ix, 48; I Samuel, x, 15, etc.

Verset 9. Le mot פְּשָׁעַי ne peut former parallélisme avec נָבָל, quand même on lui assigne le sens de « les suites de mes transgressions » (Graetz); j'incline à lire מִכָּל־שֹׁאֲפַי, « délivre-moi de tous ceux qui me dévorent, désirent ma

mort » (Psaumes, LVI, 2, 3; Amos, VIII, 4), sens qui cadre bien avec le verbe הֵצִילַנִי.

Verset 10. Avant נאלמתי, il faut sous-entendre ידעת כי, « tu sais que je suis (comme) muet, que je ne pense plus ouvrir la bouche ». Le כי du second hémistiche se rapporte au verbe sous-entendu : « tu sais cela parce que c'est toi qui l'as fait, c'est toi qui m'as mis dans cet état ».

Verset 11. תִּגְרָה, « mêlée, dispute », ne convient guère à יָד, « main »; תְּנוּפַת יָד (Graetz, d'après Schulmann), ne dépasse pas l'idée de « menace »; je préfère מֵחֶזְקַת יָדְךָ, « de la force de ta main, de tes coups » (cf. Isaïe, VIII, 11).

Verset 12. La patience est près d'échapper au poète qui, tout en reconnaissant qu'il n'y a pas d'homme qui soit pur de tout péché, s'étonne que la peine en soit si disproportionnée et arrive au point d'anéantir sans aucun ménagement tout son bien-être. L'allure de la phrase est exclamative : « Tu infliges (=as à infliger) des peines à l'homme pour (son) péché, et tu dissous, consumes ce qu'il a de plus précieux, comme le ver qui ronge (une étoffe)! » Mais ce nouveau Job s'arrête à temps sur la pente et se contente de soupirer sur la vanité de l'homme.

Verset 13. גֵּר est l'étranger qui séjourne temporairement dans un pays; תּוֹשָׁב est celui qui s'établit dans un seul endroit sans jouir complètement des droits de citoyen, le métèque ou étranger domicilié des Grecs. Pour ces deux classes d'étrangers, la loi prescrit un traitement des plus humanitaires (Lévitique, XXV, 6, 33); l'auteur demande à être traité comme eux et fait comprendre en même temps qu'il ne doit pas être moins favorisé à cet égard que tous ceux qui l'ont précédé dans la vie (אבותי).

Verset 14. Expression formelle, quoique affligée, du but qu'il poursuit : il désire seulement obtenir un répit (אַבְלִיגָה) avant de disparaître à jamais. Tout ce verset est emprunté à Job, X, 20-21, où il faut lire ישע au lieu de ישית.

TRADUCTION

2. Je me suis dit : Je veux retenir mes paroles,
Afin de ne pas pécher par ma langue;
Je veux mettre un frein à ma bouche,
De peur que je ne me rende coupable d'offense envers lui.
3. Muet, je garde le silence,
Je me tais depuis longtemps;
Mais la douleur me trouble le sens.
4. Mon cœur s'échauffe dans mon intérieur,
Ma pensée s'allume comme le feu,
Ma parole brûle sur ma langue.



5. Fais-moi connaître, ô Yahwé, ma fin,
La durée de mes jours;
Je veux savoir dans quelle mesure je suis éphémère.
6. Voici, tu as donné à mes jours la longueur d'une palme,
Ma durée est comme rien en face de toi;
Certes, l'homme qui peine n'est que vanité.
7. Oui, l'homme marche dans les ténèbres;
Oui, il se remue en vain,
Il amasse (des trésors) sans savoir qui les recueillera.



8. Tu sais ce que j'attends, ô Seigneur,
Mon espérance t'est présente :
9. Délivre-moi de tous mes ennemis mortels,
Ne m'expose pas à subir l'insulte de l'impie.
10. (Tu sais) que les paroles me manquent,
Que je ne peux plus ouvrir la bouche,
Car c'est toi qui es l'auteur de mes souffrances.
11. Retire de moi la plaie que tu m'as infligée,
Par la violence de tes coups je me sens finir.



12. (Quoi), tu as à corriger un homme pour un péché,
Et, à l'instar du ver rongeur, tu anéantis tout ce qu'il a de plus précieux?
Certes, tout homme n'est que vanité!
13. Écoute ma prière, ô Yahwé,
Prête l'oreille à ma supplique;
Ne sois pas insensible à mes larmes,

Car je suis un hôte chez toi,
Un métèque comme tous mes ancêtres.
14. Ote-toi pour que je puisse respirer
Avant que je m'en aille et disparaisse.

L'attitude individualiste de ce poème est dépourvue de toute allusion historique; sa dépendance du livre de Job prouve du moins qu'il est postérieur à l'exil de Babylone. D'autre part, l'absence d'idées eschatologiques empêche d'en abaisser la rédaction jusqu'à l'époque macchabéenne.

J. Halévy.

INDEX

DES IDÉOGRAMMES ET DES MOTS

CONTENUS DANS LES LETTRES BABYLONIENNES D'EL-AMARNA

(Transcription et traduction de M. Halévy)

Par J. Perruchon.

(*Suite*[1].)

E

1. Voir le fascicule de janvier, p. 54-72.

Eninna, maintenant. — E-ni-en-na, 245, 13.
Enu. — E-nu, 260, 18.
E(?)-nu-du (?), 28, *39*.
Enuma, lorsque. — E-nu-ma, 11, 10, 23; 30, 4 — Que, 99, 24.
Enutu(?). — E-nu-te-meš, 24, 86, 87.
Epešu (abašu, apašu), faire. — E-bi-iš, 265, 19; e-bi-šu, 171, 7; e-bu-šu, 105, 12; e-bu-šu-ni, 106, 5; e-bu-uš, 92, 39; 198, 16; e-ba-ša, 284, 3; e-be-ši, 21, 34; e-ib-bu-uš, 246, 45; e-ib-bu-uš-ma, 24, 52, *48*; 246, 46; e-ib-bu-uš-šu-nu, 24, *53*; tab-bu-uš, 184, 21; te-bu-uš-mi, 58, 46; te-ib-bu-uš, 92, 9, 19, 24, 27; te-ib-bu-šu, 82, 26; i-ba-ša-ti, 61, 50; i-ba-ša-tu-nu, 250, 26; i bi-eš, 49, 10, *15*; i-bi-iš, 58, 74; 73, 7; 283, 22; i-bu-uš, 24, *60*; 58, 118; 71, 24; 268, 13; i-bu-ša-at, 137, 10; i-bu-šu, 53, 22; 71, 63; 85, 30; 91, 9; 124, 26; 262, 32; i-bu-šu-ma, 44, 14; i-bu-šu-mi, 310, 3; i-bu-šu-na, 47, 35, 49; 60, 37; 250, 63; i-bu-šu-ni, 300, 10; i-bu-uš-šu-nim, 269, 11; i-bu-ša, 252, 24; ti-bu-uš, 47, 47; ti-bu-šu, 154, 18; ti-bu-šu-na, 262, 27; ni-bu-šu, 128, 22; 141, 6; ni-bu-uš, 254, 13; 284, 11; ni-i-bu-uš, 24, 84; lu-ni-bu-uš-mi, 199, 8; i-bi-ša, 87, 4; i-bi-ši, 256, 41; i-ib-šu, 97, 31; ti-ib-ša (?), 26, 26[2]; ib-bu-uš, 100, 10; 110, 19; i-ib-bu-uš, 24, 62; 30, 6, 8; ib-bu-šu, 103, 19; 197, 12; ib bu-šu-na, 149, 10; i-ib-bu-uš-šu-nu, 279, 28, 31; ib-bu-u-šu, 9, 34; ib-bu-ša-ak-ku, 92, 34. — Ib-bu-uš-ti, l'affaire, le fait, 100, 12. — Ib-ša, l'acte, 103, 29; ib-ša-tam, 262, 32; ib-ši-šu nu, 44, 23; e-ib-še-it-šu-nu, 233, 10. — *Ni.* en-ni-bu-uš, 80, 17; en-ni-bu-uš-mi, 286, 22; en-ni-ib-ša-at, 73, 9, 12; 74, 34; 75, 42; en-ni-ib-šu; 89, 14; 90, 25, 29; te-ni-bu-šu-na; 58, 94; en-ni-ib-ša-te, 289, 12; i-ni-ib-bu-šu, 24, *34*; li-ni-ib-bi-šu, 246, 16; ti-ni-bu-šu, 253, 32; ti-ni-bu-uš, 86, 8; 250, 35; ni-ib-šu, 61, 39; ni-ib-bi-iš, 24, 48; ti-ni-ib-šu, 74, 42; du-ni-bu-uš (?), 260, 19. — *Ift.* e-te-bu-uš, 36, 15; 162, 9; 186, 2; e-te-bu-šu, 24, 15; e-te-bu-šu-ni, 274, 58; i-te-bu-uš, 167, 7; i-te-bu-uš-ma, 247, 13; i-te-bu-uš-šu, 240, *23*; i-te-bu-uš-šu-nu, 279, 35; i-te-ib-bu-uš-šu-nu, 274, 48; te-te-bu-uš, 92, 26; e-te-bu-uz, 22, *28*; e-te-bu-uz-zu-nu, 24, *83*; i-ti-bu-šu, 58, 47; i-ti-bu-uš-me, 115, 11; it-te-bu-uš, 243, 13; u-te-bu-uš, 24, *33*; u-ti-bu-šu-na, 257, 42; ni-ti-bu-uš, 253, 22. — *Iftan.* i-te-ni-ib-bu-šu, 24, *12*. — E-bi-šu, acte; e-bi-ši, 92, 35.
(**Apašu**, epešu), a-pa-aš, 63, 32; e-ip-pa-aš, 24, *53*; e-pa-aš, 105, 9; e-pu-uš, 11, 18, 20; 18, 11; 22, 22; e-pu-uš-ma, 19, 8; i-up-pa-šu-mi, 93, 20; ip-pu-uš, 9, 16; i-ip-pu-uš, 10, 16; i-pu-uš, 11, 9; li-pu-uš, 22, *35*; i-pu-šu, 11, 21; 19, 10; 20, 2; i pu-ša-an-ni, 6, *23*; ip-ša, 281, 7; 300, 23; ip-ši, 103, 29; ip-še-e-šu (?), 240, 24; ip-šu-nu, 22, 20; lu-pu-uš, 22, *34*; lu-u-pu-uš, 24, *87*; ni-ip-šu, 252, 42; ta-ap-šu, 41, 31; te-ip-pu-uš, 3, 8; ti-ip-pa-ša, 103, 71; te-pa-ša, 281, 14; ti-ip-šu, 59, 23; ip-ša-ku-me, 310, 37; ip-ša-te, 149, 6; a-pa-ši, 256, 29. — *Ni.* en-ni-ip-ša, 265, 31; in-ni-ip-šu, 247, 18; 250, 21; i-ni-ip-pu-uš, 18, 22; ti-ni-ip-šu, 250, 27; 255, 33. — *Ift.* i-te-ip-šu, 3, 41;

e-te-pu-uš, **1**, 23, 24; **3**, 39; **22**, 14; i-te-pu-uš, **24**, 30; e-te-pu-uz-zu, **23**, 35; i-te-ip-pu-uš, **10**, 15; i-te-pu-uz-zu-nu, **23**, 25. — **Ipsa**, affaire, événement, ip-sa, **103**, 71; **137**, 26; **252**, 9; ip-ša-an-ni-ma, **105**, 9. — Ip-ša-ti, action, **49**, 17; **53**, 33; **102**, 5. — **Ipšitu**, fabrication, ip-še-it, **22**, 30; **112**, 28; **246**, 51. — **Ipšu**, affaire, ip-ši, **71**, 77 *d*; **309**, 16. — **Ip-šu-tu**, acte, **162**, 9; ip-šu-ti, **106**, 25. Certaines formes de ce verbe se confondent avec celles de bašu.

Epiru (?). — E-pi-ru, **10**, 14.

Er, *id.*, ville, **8**, 17, 19; **16**, 15; **26**, 37², 40²; **103**, 14. — *Avec suff.* er-ya, **24**, *84;* er-ka, **57**, *7;* er-šu, **46**, 44; **90**, 16, 22; er-ki, **16**, 14; **45**, 78, 85; **71**, 47; er-ki-ma, **76**, 44. — *Avec suff.* er-ki-ya, **92**, 4, 18; **100**, 14, 23; er-ki-šu, **58**, 75; **92**, 9, 10; er-ki-li-tam (?), **71**, 18; er-la, **71**, 64; er-la-ki, **58**, 30; **71**, 80. — *Pl.* e-ri, **105**, 7; **28**, 54 (?); er-at, **54**, 31; er-ni, **28**, *66*, *71*, *6*²; **113**, 12; er-an-meš, **101**, 19; er-meš, **45**, 37, 38; **52**, 10. — *Avec suff.* er-meš-ya, **52**, *25;* **53**, 7; er-meš-ka, **53**, 24; er-li-na, **57**, *5*; er-meš-nu, **65**, 8; **160**, 11; er-meš-šu-nu, **45**, 40; **63**, 9; **91**, 14; **253**, 13; II er-ki-meš, **75**, 27; II er-ni-šu, **75**, 31; er-ki-meš-ya, **89**, 8; er-ki-zun-ya, **43**, 46; **50**, 16; **255**, 14. — Er-hal-šu, sa ville forte, **122**, 11; er-hal-ki-meš-ka, **278**, 30. — *Pl.* er-hal-zun, **104**, 37; er-hal-zun-ni-ši, **286**, 16; er-te, **100**, 35.

E-ra-ar (?), **171**, 15.

E-rat-ti-in-ni-šu (?), **26**, *4*².

Erebu, entrer. — E-ra-ba, **102**, 43; e-ri-ib, **82**, 8; e-ru-ub-mi, **102**, 39; e-ri-ba, **128**, 21; ı-ir-bu, **95**, 33; i-ra-ab, **98**, 12; i-ra-bu, **268**, 13; i-ri-ba, **71**, 28; **251**, 37; i-ri-bi, **58**, 64; **69**, 3; i-ri-bi-(a-na), **88**, *9;* i-ri-bu, **71**, 34; **77**, 9; i-ri-bu-na, **193**, 21; i-ri-bu-ni, **189**, 20; i-ri-bu-nim, **184**, 18; ir-ri-bu, **74**, 21; i-ru-bu, **24**, 33; **279**, 34; i-ru-ub, **261**, 31; **288**, 24; i-ru-ub-mi, **310**, 17; li-ru-ub, **99**, 16; **239**, 8; **266**, 19; **268**, 17; lu-ru-u-ub, **239**, 5; ti-ir-bu, **261**, 11; ti-ru-bu-na, **282**, 3; ni-in-ni-ri-(bi), **222**, 3; ir-ru-bati, **112**, 21; ur-ru-ba, **101**, 8, 11; ur-ru-bi-šu (?), **91**, 22. — *Sh.* a-šu-ri-ib, **258**, 33; u-še-ri-ba-an-ni, **102**, 13; u-še-ru-bu, **103**, 11; še-ri-ib, **103**, 67; **104**, 64; šu-ri-ba, **236**, 8; šu-ri-ba-ni, **295**, 26; šu-ri-ba-an-ni, **92**, 4, 18; šu-ri-ib, **57**, *21;* šu-ri-ib-mi, **57**, *14;* ši-ri-bu, **189** *a;* šu-ri-bi, **128**, 18; šu-ri-pa, **296**, 9. — *Ift.* i-te-ru-bu (?), **320**, 9; i-ti-ru-bu, **60**, 44; i-ti-ru-ub, **60**, 9; ut-te-ru-ba, **1**, 26 (?). — **Eribu**, irbu, coucher du soleil; e-ri-bi, **92**, 82; ir-bi an-ṣab-ši, **104**, 7. — **Iribu**, l'arrivée, i-ri-bi, **115**, 10. — **Niribu**, entrée, ni-ri-bu-ka, **58**, 12. — **Ribtu**, entrée, ri-ib-ti, **61**, 25.

Erin (?), *id.* (?), **28**, 19², 20², *25*.

Erinu, cèdre, iṣ-e-rin, **26**, 14²; e-ri-ni, **28**, 17²; e-rin-meš, **26**, *13*².

Erišu, désirer, i-ri-šu, **24**, 19, 21, 52; **246**, 21; e-ri-ša, **6**, *8;* e-ri-šu, **246**, 57; i-ri-ši, **84**, 35; te-ri-šu, **244**, 49; te-ri-iš-su-ma, **14**, 16; te-ri-ši-in-ni, **320**, 39; e-ri-iš-ka, **3**, 29; e-ri-iš-ta, **18**, 23. — E-ri-šu, désirer, **18**, 8; **19**, 7; **23**, 17; **24**, *47*, *69*. — *Ift.* e-te-ir-ri-iš, **34**, 5; e-te-ri-iš, **23**, 20; **24**, 50, *15*, *43;* **246**, 56; e-te-ri-iš-ma, **24**, *18;* **246**, 34, 40. — Erišu,

erišetu, désir, e-ri-šu, **24**, *66*; e-ri-še-ti-ya, **24**, *66*; e-ri-iš-te, **112**, 15; e-ri-iš-ti, **40**, 11; e-ri-iš-ti-ka, **40**, 19; e-ri-iš-ti-šu-nu (?), **199**, 14; e-ri-iš-du-ka, **40**, 17; e-ri-iš-du-šu, **40**, 7; i-ri-ši, **89**, 38; **250**, 19; i-ri-eš-ti-ya, **48**, 56. — Merišu, désir; me-riš-tum, **26**, *36*[2]; mi-ri-iš-ta, **18**, 8; mi-ri-iš-ta-šu (?), **18**, 11; mi-ri-iš-te-meš, **34** *a*, 11; mi-ri-iš-tum, **34**, 4.

Erizu (?). — I-ri-iz-zu ti-ya, **36**, 31.

Eru, cuivre. — Eri-meš, **244**, 18.

Eš, *id.* (?). — Eš-meš, **46**, 37.

Ešatu, feu. — E-ša-te, **142**, 12.

Ešru, dix, dixième. — Eš-ri-i, **320**, 23.

Eššu, nouveau. — Eš-šu-u-ti, **6**, *4*.

Eštu, depuis. — Eš-tu, **45**, 11, 74; **48**, 70.

E-šu-nu (?), **86**, 7.

Etinu (?). — E-ti-ni, **61**, 23.

G

Ga, *id.* (?). — x ga, **26**, 61[2]; III ga, **28**, *14*[2]. Pour ka, suff. 2e pers. A-ba-e-ga, **11**, 27.

Ga-ab (?), **28**, 92.

Ga-ag, pour ag-ga, fort, puissant, **72**, 21; **77**, 8; **84**, 4; **250**, 3.

Gab, *id.* (?), **25**, *18*[2]; **26**, 29, 46; **250**, 19; gab-ša, **25**, *20*[2].

Gablu (kablu), milieu. — Ga-ab-la-at, **240**, *14*.

Gab-ši-a (?), **26**, 23[2]; **216**, 59.

Gababu, gabu, gabbu, tout, totalité. — Ga-ab-bu-um-ma, **7**, 34; gab-bu, **28**, 8; **43**, 48; gab-bu-tum, **25**, 40, 55; **26**, 51, 53; gab-bu-um-mi, **182**, 27; gab-bu-u-tum, **26**, 60; gab-bu-ut-tum, **246**, 81; gab-bu-ta-ti, **25**, 31[2]; ga-bi, **2**, 5; gab-bi, **28**, *28*, 2[2], *20*[2]; 34 *a*, 11; **43**, 20; **92**, 8; gab-bi-i, **23**, 45; gab-bi-im-ma, **24**, *49*; gab-bi-i-šu, **23**, 44; gab-bi-i-šu-nu-ma, **23**, 24; gab-bi-šu-nu, **35**, 31; **247**, 37; gab-bi-šu-nu-ma, **22**, 7, *8*; **249**, 16; gab-bi-ši-na-ma, **248**, 14; ga-ba-ši-na-ma, **24**, *41*; gab-ba, **22**, *1*; **26**, 26; **29**, 6; **61**, 37; **90**, 21; gab-ba-šu, **97**, 8; gab-ba-ši-na-ma, **24**, *40*. Voy. Gappu.

Gabahu (?). — Gu-bu-uh, **239**, *10*.

Gabatu (kabadu), honorer. — Li-gi-ib-bi-iš-šu, **248**, 24; li-gi-ib-bi-iš-ši, **248**, 23; li-gu-bit (?), **23**, *35*.

Gabašu, se réjouir. — Gab(?)-ba-aš-ši, **276**, 20.

Gabgabu (?). — Gab-ga-bu, **28**, 53.

Gabitu, dos. — Ga-bi-ti-ya, **267**, 39.

Gabu, dire. — Ĭ-ig-ba, **87**, 29; ig-ba-a, **7**, 31; ig-bi, **43**, 1; **50**, 1; **129**, 3; ig-bi-ši, **24**, *86*; ig-bu-u, **9**, 10; **23**, 41; **24**, 55; ig-bu-u-ma, **23**, 37; ig-bu-ni, **7**, 33; ig-bu-ni-im-ma, **7**, 7; li-ig-ba-ak-ku, **8**, 24; ti-ig-bu, **58**, 91; ag-ba, **59**, 26; ag-bi, **24**, 22; **40**, 38; **97**, 10; **142**, 16; ag-bu, **52**, 15; ag-bu-na, **58**, 83; i-ga-ab-ba-aš-šu-um-ma, **7**, 22; i-ga-ab-bi; **34** *a*, 39; **273**, 30; i-ga-ab-bi-ka, **7**, 11; i-ga-ab-bu-u; **240**, 27, *20*; i-ga-bi, **34** *a*, 23; i-gab-bi, **24**, 54; **34**, 12; **185**, 3; i-gab-bu-u, **24**, *39*; ig-gab-bi, **11**, 8; **24**, 49; ya-ag-bu, **51** *f*; ta-ag-bi (?), **3**, 5; **58**, 112; a-ga-ba, **320**, 37; a-gab-bi, **24**, 45, 65; a-gab-bu-u, **24**, 46; a-gab-bu-u-ma, **24**, 13; gab-bu-u, **24**, 45, *41*; ga-ab-bu, **7**, 33. — *Pi*. u-ga-ab-bi-šu-nu, **9**, 19. — *Ift*. ig-ta-ba-a, **7**, 19; ig-ta-bi, **23**, 9, 21, 27; **24**, 29, 51; ig-ta-bu-u, **22**, *11*; ig-ta-bu-uš, **24**, 55; ig-ta-pi, **23**, 14; ag-ta-bi, **23**, 37, 39; **24**, 22, 62, *61*; ni-ig-ta-bi, **8**, 11. Voy. aussi Kabu et Qabu.

Ga-du-ra (?), **28**, 58.
Ga-gam (?), **99**, 12.
Gagaru, **gaggaru**, poussière. — Ga-ga-ri-šu, **240**, *34*; ga-ag-ga-ru, 7, 20; ga-ag-ga-ri, **320**, 31.
Gagatu, tête. — Ga-ga-as-sa, **320**, 31.
Ga-i-ma (?), **42**, 34.
Gal, *id.* (?). — I gal, **246**, 80; II gal, **28**, 62. — *Pl.* gal-zun, **28**, 49, 34². — **Gal**, *id.*, grand = rabutu. — *Pl.* gal-meš, **3**, 3, 11; **26**, 61²; gal-meš-ka, **3**, 25; gal-meš-ya, **24**, 81; gal-te, **24**, 25; gal-bu-te, **34**, 17; gal-bu-te-meš, **36**, 11; **38**, 33, 36; gal-me-tum (?), **26**, *35²*.
Galalu, être grand; **gallu**, grand. Gal-lim, **158**, 20, 24, 25, 29; gal-la-ti, **241**, 49.
Galalu (?). — Gal-li, **23**, 54; gal-la, **10**, 16; i-gal-la, **24**, *70*; u-gal-lam, **22**, *31*.
Gallu, procès (?). — Gal-li-e, **24**, 38, 91; **296**, 5; a-na gal-li-e, **24**, 41, 42. Voy. aussi Galalu.
Galu, parler. — I-ga-al-mi, **279**, 30, 38; i-ga-lu-nim, **273**, 8; ga-a-la-nu, **279**, 29. Voy. aussi Kalu.
Galu, empêcher, retenir. — I-gal-la-a, **24**, 43; i-gal-la-a-šu, **246**, 72. Voy. aussi Kalu.
Gam (?), **181**, 8; gam-meš, **262**, 11.
Gamalu (?). — Ga-ma-lu, **28**, 21; gi-mi-li, **264**, 38. — *Ift.* ig(?)-ta-ma-lu-mā, **152**, 26.
Gamaru, achever, terminer. — Tu(?)-ga-am-ru, **318**, 11; tu-ga-me-ru-nu, **287**, 25; gam-ra-at, **137**, 11; gu-mur-ru, **200**, 17. — *Ift.* ig-ta-mar-šu-nu, **23**, 25. — Ga-mir, tout, tout à fait; ga-mi-ir, **41**, 37; **45**, 80; **58**, 39; **171**, 10; **228**, 14. — **Gamru**, totalité; ga-am-ru, **48**, 12; **79**, 11; **89**, 38; **250**, 15; gam-ru-ma, **23**, 26; ga-am-ri-ma (?), **76**, 15; ga-am-ru-tum, **6**, *3*; gu-mu-u-ra-šu, **26**, 7.
Gamiš (?). — Ga-mi-iš, **133**, 13.
Gan, *id.* (?), **26**, *8*; VI gan, **22**, 24; gan-ma (?), **42**, 56; gan rit tum (šal), **28**, *51*.
Gana (?). — I ga-na, **28**, 31².
Gananda (?). — Gan-an-da, **238**, 5.
Gannu (?). — I ga-an-nu, **26**, *30²*; X ga-an-nu, **26**, *19²*.
Gantu (?). — I ga-an-tu, **28**, *64*.
Ganu (?). — VII ga-nu-u, **28**, 3², 4².
Gappu (?). — U-gap-pa-az-zu (?), **24**, 31. — **Gapu**, **gappu**, tout, totalité; ga-a-pa-nu-um-ma, **7**, 24; ga-a-pa-ni, **7**, *21*; gap-pa, **22**, *6*; **26**, 2; **39**, 23, 24; **92**, 38; gap-pa-am-ma, **247**, 32; gap-pa-ša, **92**, 41; gap-pa-ši, **24**, 7; gap-pa-šu-nu, **22**, *10*; **24**, 45; gap-pa-šu-nu-ma, **24**, 9, 33; **25**, *65*; **26**, *44²*; gap-pa-ši-na-a-ma, **24**, 75. Voy. Gababu.
Gàr, *id.*, fait, exécuté, fabriqué. — Gar, **22**, *42*; **25**, 38, 40, 41. — *Pl.* gar-meš, **24**, 57. — Avec compl. phonétique, gar-ra, **22**, *40*; **26**, 9, *4*; **28**, 11², 12²; **243**, 20, 21, 22. — Gar, vivres; gàr-meš, **157**, 16; gàr-zun, **103**, 16, 44; **274**, 11; gar-zun-bi, **92**, 23; gàr-ba, **104**, 22; **280**, 33; gar-ba-meš-su-nu, **275**, 51; gar (?), X gar, **25**, *60*.
Gar(?)-di, **43**, 13, 35, 41, 45.
Gar-gar, *id.* (?). — Gar-gar, **23**, 19; **25**, 44², 58²; **26**, 26; I gar-gar, **28**, 11². — *Pl.* gar-gar-meš, **18**, 26; **23**, 19, 23; **24**, *43*.
Gar-ši (?). — IV gar-ši, **246**, 81.
Garabu, approcher. — I-gi-ri-ib, **14**, 20; ya-ga-ar-ri-ib, **12**, 20; gir-ba-a-da, **92**, 22, 24; ga(?)-rib,

189, 24. — Gi-rib, milieu, 79, 10. Voy. aussi Karabu et Qarabu.

Gararu, girru. — Gi-ir-ru, 7, 32, *7;* gi-ir-ra-šu, 7, *28, 30.*

Gardabu, nabot. — Gar-dab-bi, 121, 9; gar-du-bi, 122, 4.

Garmu (?). — I-na gar-mi, au milieu, 71, 17.

Gar-ni (?), 6, 7.

Garṣu. — Gar-ṣi(?)-ya, 34 *a*, 33; 273, 8.

Gaša pour Kaša, toi. — Ga-a-ša, 92, 34.

Gašadu (kašadu), entrer, atteindre, conquérir. — I-ga-ša (?), 231, 11; i-ga-ša-ta-ni, 267, 35; i-ga-sa-du-nim, 143, 26; i-ga-ša-ad, 267, 18; a-ga-ša-ad-šu, 273, 16; ga-aš-da-ku, 32, 24; 33, 17; ga-aš-ta-ku, 31, 16; ga-ši-id, 273, 13. — Gašadu, gašatu, départ, conquête, ga-ša-ad, 267, 22; ga-aš-ta-at, 266, 64.

Gašatu, apporter (?). Voy. Gašadu.

Gatu, main. — Ga-at, 7, 36; 28, 8; 43, 9; ga-ti, 7, *10;* ga-ti-ma (?); 266, 27. — *Avec suff.* ga-ti-ka, 320, 36; ga-ta-a-šu, 320, 33. — *Pl.* ga-ta-ti-ya, 273, 4.

Gaz, *id.*, mort, tuer. — Gaz, 103, 78; 104, 41. — Gaz, *id.*, rebelle, 171, 12. — Gaz(?)-meš (lŭ-meš), les rebelles, 42, 62; 45, 52, 58; 48, 73, 78; gaz-te-ka (?), 104, 45.

Gazazu (?). — U-ga-az-zi, 35, 9.

Gi, *id.* (?), 26, 52^2; I gi, 26, 53^2; 85, 10; x gi, 26, *49;* I gi ba-mat, 85, 8; I gi ku-ku-li, 85, 9. — *Pl.* gi-meš, 25, 26^2, *65;* 26, *47, 48.*

Giezu (?). — Gi-e-zi, 262, 11.

Gil, *id.*, 26, *16*^{2}.

Gilamu (?). — Gi-la-a-mu, 26, 19; gi-la-mu, 26, 15, 52^2, 53^2.

Gĭr, *id.*, pied, 25, 24^2, *58*^{2}; 26, *15*^{2}; I gĭr, 85, 17. — *Pl.* gĭr-meš, 30, 3. — *Avec suff.* gĭr-bi, 163, 5; 284, 1; gĭr-meš-bi, 43, 6; 120, 6; 139, 4; gĭr-meš-ya, 88, 10; gĭr-meš-ka, 61, 61; gĭr-meš-šu, 8, 36; 94, 7; 95, 5; gĭr(?)-meš-šu-nu, 92, 66; gĭr-zun, 97, 3, 4; 285, 4; gĭr-zun-bi, 286, 5, 8.

Gĭr, épée, 112, 43.

Giradu (?). — III gi-ra-du, 28, *62.*

Gi(?)-ru-meš, les portes, 255, 21.

Gišgal, *id.* — Gišgal-zun-mi, 238, 3; gišgal-zun-ti, 238, 8.

Gi-ši-mar (?), 28, 17^2.

Giš(?)-šu, 21, 21.

Gištabbu, escabeau. — Gi-iš-tab-bi, 96, 9.

Giš-tin (?). — Giš-tin, 26, 36; giš-tin-meš, 25, *70*^{2}, *71*^{2}.

Gu, *id.* (?), 26, 39; VI gu, 26, *32*^{2}.

Gubu (?). — Gu-bu, 26, *32*^{2}.

Gud, *id.*, bœuf, 100, 27. — *Pl.* gud-meš, 26, *57*, 54^2; 114, 11; 117, 19; 257, 22; gud-meš-ya, 297, 16.

Gud ag-ga-ru, 18, 41.

Gud-kur, 25, *44*^{2}.

Guggubu (?). — Gu-ug-gu-bi, 26, 44^2; gu-ug-gu-bi-šu-nu, 25, 15, 17; 18, *56*^{2}; gu-ug-gu-ub-šu-nu, 25, *59*^{2}.

Gulu (?). — Gu-u-ul, 24, 29.

Gumbu (?). — Gu-um-bi, 25, 41^2.

Gunnuku (?). — Gu-un-nu-ki, 25, 29^2.

Guntu (?). — D gu-un-te, 26, *35*^{2}, *36*^{2}.

Gunu, talent (tribut). — V gu-un, 245, 9; gu-un, 244, 18; 290, 21.

Gur, *id.* (?), 26, *38;* 49, 7; II gur, 26, 18^2, *41;* x gur, 26, 24. — Gur, brique, 246, 38; gur(?)-pi(?), 44, *29;* gur-te (?), 173, 44.

Gurru (?). — Gur-ru, 26, 57^2.

Guššutu (?). — Gu-uš-šu-ti, 26, 43^2.

mu-ta, **245**, 14; ha-mut-ta (ina), **36**, 33; ha-mut-ti, **24**, 26; ha-mut-iš (ina), **31**, 14; **34** *a*, 42; ha-[mut-ti-iš], **1**, 10; ha-mu-ut-ta, **3**, 32; **6**, 13, *27;* **7**, *6*, 23; **242**, 35; **245**, 12.

Hamazu (?). — Ta-ah-ma-zi-eš (?), **19**, 3.

Ha-meš(lû-meš), périssables, **71**, 13.

Hanabu, hanapu, briller, avoir de l'éclat. — Ih-nu-bu, **104**, 8. — Ha-an-pa, éclat (?), **104**, 7.

Hanšu, cinq, cinquième. — Ha-an-ši, **320**, 21.

Hanu (?). — I ha-nu-u, **28**, 48^2.

Hapadu (?). — (Lû) ha-pa-du, **92**, 78.

Haparu, poussière. — Ha-pa-ru, **203**, 3. Voy. aussi Aparu, Eberu.

Har, *id.*; montagne (?), **25**, 24^2, *61^2*; **26**, 39^2; I har, **26**, 3^2; X har, **25**, *63^2*; har-gîr (I), **25**, *58^2*, *63^2*; **26**, 5^2; har(iṣ), **25**, *50*, *51;* har-meš-gîr (XIV), **25**, *64^2*; har-meš-az, **25**, *58;* har(?)-meš-šu, **28**, 12^2, 19^2; har(?) ša, **28**, 64; har šu-ti, **28**, 60.

Hara (?). — XXVIII ha-ra, **28**, *51*.

Haragaba (?). — I ha-ra-ga-ba, **28**, 38^2.

Haramu (?). — Na-ah-ra-ma-aš-ši (?), **21**, 33.

Harannu, chemin, voyage. — Ha-ran, 29, 7; **31**, 26; **32**, 22; **43**, 48 (?); ha-ran-nu, **33**, 39; harau-ni, **279**, 20; ha-ra-ni-ya, **88**, *8;* haran-ni-šu, **273**, 24. — Haran-zun, piétons, **308**, 7; haran-zun-ya, **308**, 10. — Ha-ran-meš, expéditeurs, **157**, 17. — Haran-ra-na, chemin, **293**, 23, 25; haran-ra-ni-ka, **302**, 33. — Haran-ra-ni-zun, courriers, **144**, 9, 13.

Ha-ri(?)-iš-ma (?), **31**, 31.

Har-ku (XII) (?), **25**, *58^2*.

Harru, montagne. — Ha-ar-ri, **250**, 20; (?) har-ri, **26**, 41^2, *24;* (ṣab-meš) har-ri, **97**, 14. Voy. Har.

Haru, assembler. — Ih-ru-nim-mi, **279**, 26; ih-ha-ra (?), **24**, 88.

Harušhu (?). — Ha-ru-uš-hu, **25**, 34^2, 35^2.

Hasasu (?). — Ah-su-su, **24**, 58.

Hašaḫu, désirer, chercher. — Ah-ši-ih, **3**, 42; ha-aš-hu, **7**, *15;* **246**, 68; ha-aš-ha-a-nu-ma, **18**, 18; ha-aš-ha-ku, **4**, 15; **7**, 35; **29**, 8; ha-aš-ha-ta, **4**, 13; **10**, 33; **18**, 36; **29**, 11; ha-aš-ha-a-ta, **9**, 17; ha-ši-ih, **92**, 40; ha-ši-ih. . . . **7**, 33; ha-še-ih, **22**, *14;* ha-še-ih-šu, **24**, *87;* hi-še-ih-ti-ša, **10**, 18. — Hi-ši-ih-ta-šu-nu, leur fourniture, **76**, 13.

Hašašu, remarquer. — Li-ih-šu-uš-mi, **286**, 18; ha-šiš (?), **35**, 36.

Hašu, désirer. — I-ha-aš, **173**, 12; ha-šu (?), **216**, 55.

Hataku (?). — Ha-ta-ku, **155**, 17. Voy. aussi Hatu.

Hatanu, gendre. — Ha-ta-ni-ya, **21**, 3, 8; **22**, 1; **23**, 1; **24**, 1; **246**, 2; ha-ta-ni-i-šu, **26**, *47^2*.

Hatanu (?). — Ih-ta-na-me, **24**, *79*.

Hatatu, ti-ih(?)-ta-ti, arrangé, **261**, 13.

Hatu, pécher. — Ha-ta-ku, **112**, 12.

Hatu (hadu), être joyeux. — Ha-ti-ya-ti, ma joie, **267**, 29.

Hati (?). — Ha-ti, **19**, 11; ha-ti-i-ša (?), **24**, 23.

Ha-tum-nim (?), **38**, 11.

Hayabu (ayabu), ennemi. — Ha-ya-bi-ya, **261**, 27.

Hayu, vivant. — Ha-ya-ma (?), **310**, 6.

Hazanu, garder. — Ha-za-na, **45**, 10; **63**, 26; ha-za-an-nu, **35**, 31; ha-za-an-nu-u-tum, **36**, 37; ha-za-na-šu-nu, **49**, 20; ha-za-nu, **49**, *18*. — Ha-za-ni, gardiens, **86**,

11; ha-za-ni-šu, **49**, 13; **61**, 64; ha-za ni ku-nu, **45**, 67. — Ha-za-nu-tu, garde, **64**, *12;* **52**, *28*; hommes de garde, **257**, 33; ha-za-nu-ti, **41**, 24; **45**, 37; ha-za-nu-tum, **42**, 35; **76**, 10. — *Pl.* ha-za-nu-te, **253**, 24. — Hazianu, gardien, ha-zi-a-nu, **102**, 52; **103**, 22; **104**, 9; **105**, 9; ha-zi-a-nu-ti, **102**, 51; **103**, 24; **104**, 27; hu-zu-nu (?), **25**, 37^{2}; hazan-nu (?), **196**, *3*.

Hazazu (?). — Ha-az-zu, **25**, 29^{2}; ha-az-zi, **25**, 53^{2}; ha-az-za-zu, 25, 54^{2}.

Ha-. -zi-in-ni (?), **92**, 37.

Hazilu (?). — Ha-zi-lu, **169**, 11.

Haziri (?). — Ha-zi-ri, **58**, 81, 131.

Hi, *id.* (?), **11**, 13; **25**, *15;* **26**, 29; **28**, 18^{2}; ı hi, **25**, 48^{2}; **26**, 1^{2}. — *Pl.* hi-meš, **24**, 90.

Hi-a-ku (?), **50**, 4.

Hiedu, hietu, crime. — Hi-e-da, **92**, 9; hi-e-ta, **92**, 9 (de hatu).

Hiehibtu (?). — Hi-e-hi-ib-ti, **71**, 33.

Hi-ga, *id.*, bien, bon, **25**, *56*; **26**, *36;* **58**, 20; **186**, 15; bonté, **254**, 28. — Hi-ga-ta, bienveillant, **36**, 6; **289**, 18; hi-ga-ti, **241**, 64.

Hiliba, hilipa, sorte de pierre. — Tak hi-li-ba, **22**, *40;* **25**, 14^{2}; **26**, 44^{2}; tak hi-li-pa, **25**, 22, 26, 27, 52^{2}; **217**, 4 (?).

Hī-me-ta (?), **26**, 46, 38^{2}.

Hi-na-ya, pour i-na-ya, **90**, 17.

Hindu (?). — Hi-in-du, **25**, 37.

Hirittu (?). — ıı hi-rit-ti, **28**, 82^{2}; šal hi-rit(?)-ti, **28**, *21*.

Hirizzu (?). — Hi-ri-iz-zi, **25**, 5^{2}.

Hī-ru-nim (?), **34** *a*, 27.

Hīrutu (?). — Hi-ru-ta, **44**, *21*; hi-ru-u-tum, **26**, 2^{2}.

Hi-še-zun (?), **259**, 16.

Hi ši (?) še-ir (?), **42**, 39.

Hi-ta (?), **43**, 39.

Hittu, reconnaissant. — Hī-it-te, **246**, 73; hi-it-tam (?), **36**, 13.

Hu, *id.*, oiseau, **51**, 8; **61**, 19; **75**, 34; **89**, 34; **320**, 26. — *Pl.* hu-meš, **25**, 49^{2}; **250**, 45; **273**, 21.

Hu, *id.* (?), **25**, 13^{2}; **28**, 2^{2}, *75*.

Hu-'-a (?), **6**, 5.

Hubšu, mercenaire. — Hub-ši-ya, **251**, 22 (?), 57. Voy. Habašu.

Hubtu, butin. Hu-ub-ti, **247**, 38.

Hubu (?). — ı hu-bu, **28**, 44, 46.

Hubunu (?). — Hu-bu-un, hu-bu-un-nu, **28**, 47^{2}.

Huharu, filet. — Hu-ha-ri, **61**, 19; **75**, 36; **84**, 14; **89**, 35; **250**, 46; hu-har-ri, **51**, 9.

Hul (?). — Hu-ul, **295**, 38. — Hul, *id.*, mauvais, **71**, 26. — Hul-ik, *id.*, mauvais, **88**, 5.

Huliam (?). — ı hu-li-am, **26**, 62^{2}, 65^{2}, 16^{2}.

Hulu, joie. — Hu-li-eš, avec joie, **275**, 65.

Humina (?). — Hu-mi-na, **261**, 29.

Hummuṣaku (?). — Hu-um-mu-ṣa-ku, **8**, *26*.

Hur-sag, *id.*, montagne, **250**, 20.

Hu-u (?), **28**, 48^{2}.

Hu-ù-ma-an (?), **238**, 6, 7.

Huttu (?). — Hu-ut-ti, **26**, *51*.

Hu-zu (?). — Šal hu-zu, **28**, 16^{2}, 17^{2}, 22^{2}, 23^{2}, 55^{2}.

Huzzubu (?). — Hu-uz-zu-bi, **18**, 34.

Huzzunu (?). — Hu-uz-zu-nu, **25**, *44*.

I

I a (?), **72**, 11.

Iabbu (ayabu), ennemi. — I-ab-bu, **184**, 29.

Iannu (yanu), il n'est pas, il n'y a pas. — I-an-nu, **116**, 21.

I-aš (?), **63**, 34.

Īb, *id.*, âne, bête de somme, **41**, 23; **100**, 28; escabeau, **148**, 7. —

K

Ka+nu, *id.* (?), **28**, *3*.
Ka+ud, *id.* (?), **28**, *3*^{2}, *4*^{2}; ka+ut, **28**, *75*, *76*, *1*^{2}, *2*^{2}.
Kababu. — Kab-bu-tum, total (?), **246**, 82; kub-bu-u (?), **26**, *27*; ku-ub-bu-u (?), **26**, *28*; ı ku-bu-bu (?), **28**, 36^2. Voy. Gababu.
Kabadu, honorer. — I-ka-bi-id, **310**, 40. — *Ift.* uk-te-ib-bi-du-ši, **248**, 21. — Kab, honneur (?), **310**, 40; ki-ib-du (?), **96**, 9. — Kab-da-at, nombreux, **255**, 5.
Kabadu (kabatu), ventre. — Ka-ib-du-ma, **293**, 9.
Kabalu, livrer. — Ti-ka-bi-lu, **299**, 18. — Kablu, milieu; ka-bal, **25**, 40, 41; ka-ab-la-šu, **26**, 69^2; kabal-šu-nu, **25**, 16^2; **26**, 10.
Kabaru, louer, honorer. — *Ift.* uk-te-ib-bi-ir-šu-nu, **22**, *24*. — Ka-ab-ra, célébrité, **240**, *23*.
Kabaṣu (?). — *Ift.* uk-te-te-ib-bi-iṣ, **24**, 37.
Kabašu, kapašu, kapazu, fouler. — Ka-ba-ši-šu, **93**, 6; **95**, 6; ka-pa-ši, **94**, 8; ka-pa-ši-ka, **112**, 3; ka-pa-zi-ka, **96**, 7.
Kabatu, être pesant, grave. — Kab-ta, graves, **103**, 35.
Kabatu (?). — Ak-ba-ta-ši, **6**, 19, 21; ik-ba-ta-ši, **6**, 20; uk-té-te-ib-bi-it, **24**, 32; ki-ib-tum (?), **73**, 23.
Kabatu (kabadu), ventre. — Ka-ba-tu-ma, **94**, 14; **95**, 9; ka-bat-tum, **116**, 13; ka-ab-tum-ma, **298**, 4.
Kabu (gabu), dire, parler. — Ak-ba-ta-ši (?), **6**, 19, 21; ak-bu, **41**, 10; **45**, 7; ak-bi, **58**, 47; **89**, 42; ta-ak-be, **173**, 40; ta-ak-bu, **47**, 41; **49**, *12*; te-ik-bu, **78**, 31; ti-ik-bi, **58**, 45; ti-ik-bu, **58**, 41; **72**, 12; ti-ik-bu-mi, **193**, *19*; ti-ik-bu-na, **154**, 15; ı-ik-bi, **48**, 25, 34; **56**, 10; **58**, 48; ı-ik-bu, **58**, 64; **86**, *12*; ik-ba-a, **240**, *33*; ı-uk-ba (?), **252**, 16; i-uk-bu (?), **252**, 19; ya-ak-bi, **61**, 33; **252**, 34; ik-ba-bi, **166**, 9; ik-bi, **41**, 1; ik-bu-u, **23**, 48; ik-bu-ni, **3**, 10; ik-bu-nim, **39**, 17, 25; **275**, 61; a-ka-bi, **102**, 17, 22; ti-ka-bu, **45**, 30; **65**, 4; ı-ka-bu-ni, **47**, 9; ik-ba ak-ku, **92**, 6; ka-bi, **25**, *33* (?); **71**, 72; ka-bi-i, **34** *a*, 13; ka-bu (?), **86**, *9*; ki-be-ti, **71**, 72. — *Passif* kib-bu, **182**, 23; kib(?)-bu-u, **92**, 21, 47; 59; ki-bu (?), **28**, 65; ku-bu (?), **18**, 55; **27**, 22; ki-bi-ma, **1**, 2; **2**, 1; **70**, 1. — *Ift.* ak-ta-bu, **112**, 23; ak-ta-bi, **24**, *82*; ik-ta-a-bi, **239**, 9; ik-ta-bi, **173**, 4; **239**, 7; uk-te-ib-bi, **22**, *26*. — Kabu, ordre; ka-ab, **61**, 18; ka ab-šu (?), **71**, 32. — Kibittu, parole; ki-bi-it-ti-šu, **101**, 14.
Ka-da (?), **71**, 75.
Kadadu, jeter. — *Pl.* u-ki-id-da-aš-ši-im ma, **320**, 30.
Kadu (?). — Ik-da (?), **28**, *40*; i-ka-da (?), **58**, 131; ka-du-um (?), **216**, 26.
Ka-du-kin (?), **28**, 17^2.
Ka-ka (?), **42**, 60.
Kak, *id.* (?), **28**, *30*; kak-ti-mi, **238**, 3; kak-ta (?), **238**, 7.
Kakku (?). — Ka-ak-ku-šu, **216**, 12.
Kaklu (?). — Kak-lu, **28**, *16*, *17*, *31*, *33*.
Ka-kul (?), **25**, *25*, *27*, *47*^{2}, *49*^{2}, *51*^{2}; **26**, *20*.
Ka-ku-u (?), **24**, 23.
Ka(?)-la-a (?), **61**, 53.
Kaladu (?). — Ik-ta-al-da (?), **240**, 35; ki-il-du (?), **26**, 69^2; ki-il-du-šu-nu, **26**, *2*.
Kalagu. — Ik-li-ga-a (?), **239**, 7.
Kalaku. — Ak-la-ak-ku (?), **173**, 11.

Kalalu. — U-ki-il-li-in-ši, il a montré, **240**, *22*. — I-ki-il-li-ni-me, rabaisse, **310**, 39.

Ka'amu, voir. — I-ka-lu-mi-ya, **235**, 3; ni-ka-lim-šu, **58**, 38. — *Pi.* u-ka li-mi-im-mi, **51**, 26; u-ka-li-mu-šu-nu-ti, **6**, 16, 17. — *Ift.* uk-te-el-li-im-ši, **246**, 21; uk-te-li-im-ma, **23**, 27; ka-la-mu-ka (?), **240**, 28.

Kalbu, chien. — Kal-bu, **121**, 22.

Kaldubu (?). — Kal(?)-du-bu, **25**, 3².

Kalu (galu), parler, mentionuer. — Ya-ku-lî, **71**, 77; ya-ku-li-mi, **71**, 59; ya-ku-ul-mi, **71**, 25 *c*.

Kalu (galu), refuser, empêcher. — A-kal-li, **112**, 13, 14; a-kal-lu, **112**, 40; i-ka-al-la, **245**, 20; i-[ka-la-ak-ka], **3**, 9; i-ka-lu, **102**, 6; **112**, 16; a-ka-al-la-ak, **3**, 22; ta-ka-al-la, **1**, 10; lu-uk-la-ak-ku, **3**, 21. — *Ift.* ik-ta-la-a-ma, **7**, 8; ik-ta-la-a-šu-nu, **23**, *25*; ik-ta-la-šu, **8**, *87*; ik-ta-la-šu-nu, **10**, 40; ta-ak-ta-la-šu, **1**, 14; **7**, 4; it-ta-ak-lu-u, **8**, 15.

Kalu, totalité, tous. — Ka-al-li-e, **6**, *15*; **242**, 35; ka-li, **42**, 48; **44**, *17*, *27*; **41**, 18; **141**, 8, 12; **250**, 35, 37; ka-li-. -meš, **61**, 38; ka-li-šu-nu, **21**, 29; **61**, 40. — Ka-lim, ensemble, **262**, 29. — Ka-liš (mat), de tout pays, **184**, 35. — Ki-la-li-nu, tous deux, **241**, 66; ki-la-a-al-li-ni, **248**, 29.

Kam, *id.* (?), **26**, *30²*; **34** *a*, 13, 19; **71**, 30; **116**, 6, 8, 13, 14; **121**, 8, 10; **140**, 5; kam. . . . kam. . ., **276**, 11, 12; **277**, 13, 14. — *Dét.* des noms de nombres cardinaux, VI kam, **1**, 14. — *Id.*, personne; iš-tu kam-ka, de ta personne, **96**, 22; kam-šu-nu-ni, **279**, 42 (?).

Kam-gîr-meš, pieds. — Kam-gîr-meš, **276**, 7; kam-gîr-meš-ka, **276**, 5.

Kăm-mur (?), **140**, 6.

Kam-šu-ta, la main (?), **279**, 32.

Kam-tik, cou. — Kam-tik-ya, **295**, 30.

Kam-zi (?), **177**, 23.

Ka-ma (?), **55**, 11.

Ka-ma-mi (?), **87**, 14.

Kamaru, prendre. — Ik-mu-ri-na (?), **158**, 14. — Ka-mi-ru (lû), prêtre, **241**, 15, 33; ki-im-ri (?), **23**, *41*, *45*.

Kambn. — Kam-bi, sa personne, **266**, 23. — Kam-bi-i, ordre, **273**, 38. — Kam-bi (i-na), par l'entremise, **266**, 68; de la part de, **267**, 44; kam-bi-meš (?), **267**, 20; **269**, 34.

Kam-ta-du, vaincre (?), **264**, 33.

Kamu, prendre (?). — Uk-mi-im-ma, **38**, 37. — Kamma, librement (?); ka-am-ma-a, **10**, 35; ka-am-ma-me (?), **23**, 16.

Kamu, se fâcher. — Ka-a-e-ma-ta, **240**, 22; ka-a-e-ma-a-ta, **240**, *5*; ki-mi-šu-nu (?), **177**, 2.

Kan, *id.* (?), **26**, *20*, *29²*; kan(?)-meš, **74**, 31.

Kan-rit-tum (?), **28**, *53*.

Kanaku, sceller (?). — Ik-nu-uk-ma, **7**, *24*; li-ik-nu-uk-ma, **7**, *22*. ka-an-na-ku-u, **18**, 20.

Kanaqu (?), se fâcher. — Ti-na-ku-ni-qa-am, **244**, 12.

Kanat (?). — Ka-na-a-at-ki, **26**, *32*.

Kangutum, cachets (?). — Ka-an-gu-tum, **22**, *8*.

Kanu, être, être ferme. — Ka-a-a-na-at, **7**, 38; ka-nu, **116**, 22. — I-kan(?)-na-nu-ni, me soutient (?), **71**, 81. — Ka-an-nu-u, zélés (?), **52**, *24*.

Kapaku (?). — Li-ik-pa-ku, **202**, 16.

Kaparu (?). — I-ka(?)-ap-pa-ar, **320**, 38.
Kapašu, kapazu. Voy. Kabasu.
Kappu (?). — I-kap-pa, **18**, 11; kap-pa-am-ma, **18**, 13; — aile, ka-ap-pa-ša, **240**, 6, 11.
Kapu (?). — Ak-pa-a, **210**, 9; ya-ak-pi (?), **182**, 28; li-ki-pa-an-ni, **35**, 37.
Karabu (garabu), approcher. — Ka-ra-ba, **21**, 19; ta-ka-ri-ib, **241**, 20. — Kirbu, proche; ki-ir-bu um-ma, **7**, 20; milieu, ki-ri-bi-šu, **240**, *11;* ki-ri-bi-ni, **3**, 16, 18; ki-ru-ub-tum, **7**, 27.
Karadu (?), atteindre. — Ak-ru-ud, **57**, *17*. — Kur-di (a-na), à la puissance, **58**, 30.
Kararu, courir. — Ik-ru-u-ru, **320**, 12.
Kararu, deuil. — Ka-a-ar-ra (?), **240**, 15; ka-ar-ra, **240**, 23, *6*.
Karaṣu. — Ka-ar-ṣi-ma (?), **102**, 6.
Karašu, camp, palais. — Ka-ra-ši, **252**, 43; ka-ra-aš-ka, **246**, 44; ka-ra-aš ki, **246**, 58; ka-ra-aš-ka (?), **24**, *52;* ki-ru-uš (?), **217**, 4.
Ka-rat-na-an-na-al-la (?), **26**, 25²; ka-rat-na-an-nu, **26**, 11².
Karazu (?). — Ka-ar-zi-ya, **112**, 16; kar-zi-i-šu (?), **92**, 16. Voy. Garṣu.
Kardabbu, nabot. — Kar-dab-bi, **124**, 8.
Karu. — Ki-e-ri-e-ta, un festin, **320**, 1.
Kasabu. — Ki-sib-bi (?), **248**, 26.
Kasapu. — Ka sip (a-na), **26**, 31², 34².
Ka-si-ga (?), **115**, 14.
Ka(?)-su, **26**, 7.
Kaš, *id.* (?), **103**, 58. — Kaš-meš, les routes, **251**, 38; kaš-ni (?), **185**, 8.
Kaša, pron. rég. de la 2ᵉ p. fém. sing., toi. — Ka-a-sa, **1**, 4; ka a-ša (a-na), **2**, 4; **6**, 3; **10**, 3; **22**, 4; **92**, 18; **246**, 5; ka-ša (a-na), **4**, 5, 10; **242**, 11; ka-ša-ma, **256**, 32; ka-ša-ma-a, **3**, 21; ak-ka-a-ša, **249**, 22. Voy. Gaša.
Kašadu, kašatu (gašadu), arriver, atteindre. — I-ik-šu-du, **285**, 15; li-ik-šu-da, **242**, 36; li-ik-šu-du, **246**, 77; ti-ik-šu-du, **136**, 14; tik-šu-du-na, **182**, 19; ya-ak-šu-du, **46**, 12; ik-šu-ud-šu-nu, **279**, 24; li-ik-šu-ud, **273**, 17; ik-šu-du, **23**, *42;* ni-ik-šu-dum-mi, **310**, 5; ik-šu-du-nim, **275**, 56; ta-ka-ša-ad, **241**, 60; i-kaš-šad-an-ni, **173**, 33; i-kas-sa-ad-nu, **279**, 46; ka-aš-da-te, **142**, *13;* ka-ši-id, **46**, 13; 50, 18; **254**, 22; **280**, 24. — *Pi.* tu-ka-ša-da-aš-šu, **1**, 11; lu-uk-šu-ud, **6**, *27;* lu-uk-šu-dam-n e, **125**, 11; ku-uš-ši-da-šu-nu-ti, **9**, 34. — Kašadu, prendre, arriver; ka-ša-di, **58**, 77; **150**, 17; **280**, 40; **302**, 20; ka-ša-di-ka, **278**, 31; **302**, 32; ka-ša-di-ši, **71**, 50; ka-ša-ad, **75**, 8; **77**, 28; ka-ša-da-šu, **48**, 33; ka-ša-at-ti-šu, **58**, 81. — Kušdu, pouvoir; ku-uš-da, **259**, 6.
Kašašu (?). — I-ka-ši-iš, **78**, 9.
Kašatu (?). — Ak-šu-te (?), **168**, 13.
Ka-ši. . . , **50**, 18.
Kaštatu, arc. — Kaš-ta-at (ṣab-meš), archers, **44**, 20; kaš-ta-tu, **71**, 49; kaš-ta-ti, **90**, 20; kaš-ta-ti-šu, **57**, *10;* kaš-ta-tam, **87**, 15, 26; qaš-ta-at, **90**, 28.
Kašu (?). — U-ka-šu-u, **10**, 32; ka-aš (?), **56**, 15; ka-šu (?), **26**, 16².
Ka-šu-nu (?), **46**, 24.
Ka-tam. Voy. Katu.
Katamu, cacher. — U-ka-ta-mu, **241**, 44; ak-tam (?), **57**, *24;* ak(?)-ta-mi-nu, **25**, 71; ki ta-ma,

(*A suivre.*)

Une Inscription de Nabopolassar.

La planche 84 de la publication de M. H. V. Hilprecht (vol. I, Philadelphie, 1893) contient une inscription de Nabopolassar, le fondateur de l'empire néo-babylonien. Une inscription identique avait été publiée par M. Strassmaier, Z. A., IV, 106-113, mais dans un état très mutilé, tenant à l'état même du cylindre que cet illustre assyriologue et cet habile et scrupuleux épigraphiste avait eu à sa disposition. La transcription et la traduction de M. Winkler (K. B., III, 2) n'est et ne pouvait être que le reflet de la publication de M. Strassmaier. M. Hilprecht, en s'aidant de cette publication même et en la confrontant avec une reproduction de la même inscription sur un cylindre moins endommagé, trouvé à Babylone, nous a donné, avec sa sagacité habituelle, un texte plus exact et plus complet. C'est ce texte qui a servi de base à notre travail. Merci à M. Hilprecht de n'avoir pas gardé ces textes jusqu'à ce qu'il ait voulu en donner une traduction et de les avoir tout d'abord lancés dans le champ de la science.

	Colonne I.	Colonne I.
1	A-na Marduk belu ra-bi-u	A Marduk, le seigneur puissant,
2	bel ilâni mu-uš ta-ar-ḫa	le maître des dieux, le noble
3	a-ši-ir I-gi-gi	qui dirige les Igigi
4	za-a-ni-ik A-nun-na-ki	qui contient les Anunaki
5	nu-ur ilâni ab-bi-e šu	la lumière des dieux ses pères
6	a-ši-ib E-šak-ila	qui habite Ešakila,
7	bel Babili bel-ni-ia	le maître de Babylone, mon maître
8	Na-bi-um-uplu-u-ṣu-ur	Nabopolassar
9	šakkanak Babili	lieutenant de Babylone
10	šar ma-da Šu-me-er-im	roi du pays de Šumer
11	v Ak-ka-di-im	et d'Akkad
12	ru-ba-a-am na-' dam	prince auguste
13	ti-ri-iṣ Na-bi-um	protégé de Nabu
14	v Marduk	et Marduk
15	a-aš-ru-um ša-'dam(ša-aḫ-ṭam)	humble, pieux
16	ša pa-la-aḫ ilu-u-u-su	à qui la crainte de son dieu
17	li-it-mu-du su-ru-uš-šu	est connue à son cœur
18	za-ni-in E-šak-ila ù E-zi-da	qui orne Ešakila et Ezida

19	mu-uš-te' im za-ak-ki-e	qui s'occupe des demeures en ruines
20	ša ilâni rabuti a-na-ku	des grands dieux, moi.
21	E-nu-ma i-na ki-bi-a-tim	Lorsque sur l'ordre
22	Na-bi-um ù Marduk	de Nabu et Marduk
23	na-ra am šar-ru-ti-ia	qui aiment ma royauté
24	ù kakku zi da-num	et par l'arme furieuse et forte
25	ša Gir-ra ra-šu-ub-bu	du terrible Girra
26	mu-uš-ab-ri-ḳu za-a-ri-ia	destructeur de mes ennemis,
27	ib-ba-ru-um a-na-ru	qui se montra favorable, j'eus subjugué
28	ma-da lu v-te-ir-ru	le pays, réduit
29	a-na tili ú ka-ar-mi	en monceaux de ruines et en champs de labour
30	Ni-nu-mi-šu bit Te-an-ki	alors le temple Temenanki
31	zi-ik-ku-ra-at Babili	la tour de Babylone
32	ša ul-la-nu-u-a	qui avant moi
33	un-nu-ša-tu šu-ku-pa-at	s'était affaissée, écroulée
34	išid-za i-na i-ra-at ki-gal-e	Marduk le seigneur m'ordonna
35	a-na šu-ur-šu-dam	d'affermir
36	ri-e-si-ša ša-ma-mi	son fondement au cœur du monde souterrain
37	a-na ši-it-nu-ni	d'égaler
38	Marduk be-lu (?) ia-a-ši ik-bi-a	sa pointe au ciel
39	alli zumbi u uri	des instruments d'arrosage, des voitures de trait, et des poutres
40	i-na šin piri (iṣ) ušu	en ivoire, en bois ušu
41	u (iṣ) mus-si-kan-na	et en bois de sycomore
42	lu ab-ni-ma	j'ai fabriqué
43	um-ma-nim sa-ad-li-a-tim	des ouvriers nombreux
44	di-ku-ut ma-da-ia	recrutés dans mon pays
45	lu-u-ša-aš-si-im	j'ai fait lever

	Colonne II.	Colonne II.
1	al-mi-in, lu-u-sa-al-bi-in	j'ai réuni, j'ai fait faire
2	li-bi-in-tim	des briques
3	u ša-ab-ti-ik	j'ai fait fabriquer
4	agurra	des briques vernissées (ou vitrées)
5	kí-ma ti-ik sa-me-e	comme le tiku du ciel,
6	la ma-nu-tim	sans nombre
7	k'-ma mi-li-im	comme les flots en leur crue
8	ka-aš-ši-im	?
9	kupru iddû ù kupru	du bitume et de l'asphalte
10	(nari) A-ra-aḫ-tim	du canal Araḫtu
11	lu-u-sa-az-bi-il	j'ai fait apporter,
12	i-na me-ri-šu ša E-a	avec l'ordre de Ea

13	i-na u-u-tu ša Marduk	avec la détermination de Marduk
14	i-na ne-me ḳu ša Na-bi-um	avec la sagesse de Nabu
15	ù Nisaba	et de Nisaba
16	i-na li-ib-bi-im	avec la volonté
17	šu-un-du-lu	intelligente
18	ša ili ba-ni-ia	du dieu mon créateur,
19	u ša-ar sa-an-ni	qui m'a favorisé
20	i-na pa-ak-ki-ia ra-bi-im	avec la grande prière
21	u-ša-te ad-di-im-ma	que j'ai organisée
22	apli um-me-a	mes hommes
23	e-im-ku-tim	habiles
24	u-ma-'-er-ma	j'ai chargé du travail
25	a-ba-ib i-na zi-i-na-ḳu	les architectes au moyen du saniḳu
26	u-ma-an-di da	ont mesuré
27	mi-in-di-a-tu	la dimension
28	(amilu) dim-gal-e	les maçons
29	iš-ta-at-tu-um	ont jeté les fondements
30	ib-li-e	les iblie (?)
31	u-ki-in-nu-um	les ont fixés,
32	ki-su-ur-ri-im	les murs
33	a-ar-ka-at Šamaš	derrière Šamaš
34	Ramman v Marduk	Ramman et Marduk
35	ap-ru-uṣ-ma	j'ai délimité
36	e-ma li-ib-ba-am	dans l'intérieur
37	u-uš-ta-ad-di-nu	ils (les) ont établis
38	u-ka-ṣi-bu mi-in-di-a-tim	et ils ont exécuté les dimensions
39	ilâni rabûti i-na pa-ra-si	les grands dieux dans les compartiments
40	a-ar-ka-tim	intérieurs
41	u-ad-du-nim	ils ont placé,
42	i-na ši-pi-ir	par l'entremise
43	išip-u-ta	de l'incantation
44	ni- ne-ga Ea u Marduk	de la sagesse de Ea et Marduk
45	a-aš-ri-im ša-a-ta	ce lieu
46	u-ul-li-il-ma	j'ai purifié
47	i-na ki-gal-e ri-eš-ti-im	dans le monde souterrain extrême
48	u-ki-in te-me-en-ša	j'ai affermi sa pierre de fondation
49	ḫurâṣu kaspu abni sa-tu-i	de l'or, de l'argent, des pierres de la montagne
50	u-ti-a-am-ta	et de la mer
51	i-na uš ši-sa	dans son fondement
52	lu-u-ma-uṣ-ṣi-im	j'ai mis
53	za-ab-bi-ir na-a-ru-tim	le za-ab produit des fleuves
54	šamnu ṭaburikki ṣun(mâdu) u (?)	de l'huile de choix, des parfums en grand nombre et (?)

55	ša-ap-la-nim agurri	au bas des murs
56	lu aš-ta-ba-ak	j'ai versé
57	ṣalam šar-ru-ti-ia	mon image royale
58	ḫa-bi-il tu-ub-ši-kam	portant un ?
59	lu ab-ni-ma	j'ai fabriqué
60	i-na te-me-en-na	dans ses fondements
61	lu aš-ta-ak-ka-an	je l'ai posée
62	a-na Marduk bel-ni-ia	devant Marduk, mon seigneur
63	ki-ša-dam lu u-ka-an-ni-iš	j'ai humilié ma tête
64	lu-ba-ra-am te-di-ik	les insignes (?)
65	šar-ru-ti-ia	de ma royauté
	Colonne III.	**Colonne III.**
1	lu-u ak-nu-un-ma	j'ai humilié
2	libnati ù ṭi-iṭ-ṭam	des briques et de l'argile
3	i-na ga-ga-di-ia	sur ma tête
4	lu-u az-bi-il	j'ai porté
5	tu-ub-ši-ka-a-ta	l'insigne des travailleurs
6	lu u-la-bi-iš-ma	j'ai revêtu
7	Na-bi-um-ku-du-ur-ru	Nebukadnezar
8	-u-ṣu-ur	
9	bu-uk-ra-am	l'aîné
10	ri-eš-tu-u	le premier
11	na-ra-am li-ib-bi-ia	le favori de mon cœur
12	ṭi-iṭ-ṭam bi-il-la-at	de l'argile, une offrande
13	ḳarâni, šamnĕ u rikki (?)	de vin, d'huile et d'aromate (?)
14	it-ti um-ma-na-ti-ia	avec mes gens
15	lu u-ša-az-bil	j'ai fait porter
16	Na-bi-um-šu-ma-am-li-ši-ir	Nabušumlišir
17	ta-li-im-šu	son frère. .
18	še-ir-ra-am ṣi-it libbi-ia	la chair, le rejeton de mon cœur
19	tu-ub-bu-su-um	le cadet
20	da-du-u-a	mon bien-aimé
21	(iṣ) allu (iṣ) narkabtu lu u-ša-aṣ-bi-it	corde et char j'ai fait saisir
22	tu-ub-ši-kam	l'insigne des travailleurs
23	ḫuraṣi u kaspi	d'or et d'argent
24	lu e-mi-id-ma	j'ai mis (sur lui)
25	a-na Marduk bel-ni-ia	pour Marduk, mon seigneur
26	a-na ši-ri-ik-tim	comme présent,
27	lu aš-ru-uk-tim	je l'ai donné;
28	bitu maḫri E-bar-ra	un temple comme E-bar-ra
29	i-na ul-ṣi-im	parmi l'allégresse
30	u-ri-si-a-ta	et les cris de joie
31	lu e-pu-uš-ma ki-ma sa-tu-im	j'ai construit; comme une montagne

32 ri-e-si-šu	sa pointe
33 lu-u-ul-li-im	j'ai élevé
34 a-na Marduk bel-ni-ia	pour Marduk, mon seigneur
35 ki-i ša um u-ul-lu-tim	comme au temps d'autrefois
36 a-na ta-ab-ri-a-tim	comme objet d'admiration
37 lu-u-ša-az-zi-im-šu	je l'ai orné
38 Marduk be-lu	Marduk, ô seigneur
39 e-ip-še-ti-ia	mes œuvres
40 ḫa-di-iš na-ap-li-is-ma	avec joie considère ;
41 i-na ki-bi-ti-ka	par ta parole
42 ṣi-ir-tim	auguste
43 ša la ut-ta-ak-ka-ra	qui est inébranlable
44 i bi iš-tim	l'œuvre
45 li-bi-it ga-ti-ia	le travail de mes mains
46 li-bu-ur a-na da-er-a-tim	fais durer à jamais
47 ki-ma agurru E-te-an-ki	comme le mur du temple Temenanki
48 ku-nu-na aṣ-ṣi-a-tim	est ferme pour l'éternité
49 išid kussi-ia šu-ur-ši-id	le fondement de mon trône affermis
50 a-na um ri-e-ku-ta	pour les temps futurs.
51 E-te-an-ki a-na šar	O Temenanki pour le prince
52 mu-ud-di-ši-ka ku-ru-ub	qui t'a renouvelé apporte la bénédiction ;
53 e-nu-ma Marduk	lorsque Marduk
54 i-na ri-si-e-tim	au milieu de l'allégresse
55 i-ra-am-mu-v	habitera
56 ki-ri-ib-ka	en toi
57 bitu a-na Marduk bel-ni-ia	puisses-tu rappeler
58 da-mi-ik-ta-am	ô temple ! devant Marduk, mon seigneur
59 ti-iṣ-ka-ar	mes œuvres pies

COMMENTAIRE

COL. I

L. 1. L'idéogramme de Marduk est composé des signes « zur-ud, gazelle blanche » ou « gazelle de lumière », et rappelle les mots אילה השחר, « la biche de l'aurore », pour dire l'aurore (Ps. XXII, 1). Marduk est exprimé par plusieurs idéogrammes reposant chacun sur une autre conception qui se rattache à ce dieu ; celui de notre texte le désigne comme soleil levant. Mais de même qu'il est le dieu du soleil levant de chaque jour, il est aussi celui du soleil renaissant de chaque année, du soleil printanier (v. Jensen, Cosmol., 1890, p. 88

et 89). De là tous les symboles de renaissance, d'abondance, de fécondité qui se rattachent à lui et que nous ne pouvons rapporter ici.

Comme donc Marduk triomphe chaque jour des ténèbres de la nuit, et chaque année de la nuit de l'hiver, on a rejeté son action diurne et annuelle à l'origine cosmique des choses; on a fait du phénomène physique un phénomène cosmique. Et c'est ainsi que Marduk est devenu l'adversaire et le triomphateur du chaos originel personnifié dans Tiamat. Le point de départ de ce mythe a donc été un phénomène physique grandi en quelque sorte en un phénomène métaphysique. Ce principe est un des plus féconds pour l'histoire et la classification du panthéon assyro-babylonien.

Le nom phonétique de Marduk, ou miéux Maroudouk, se décompose en « Mar, seigneur », et « oudouk », nom d'une série de démons malfaisants, qui figurent dans les premières planches de IV R. Marduk dompte ces démons; c'est en effet à lui que les prières s'adressent pour que par sa médiation Ea les éloigne; il en est donc le maître, Ea ne refusant jamais d'accéder à sa demande. Comme Marduk est mis en rapport avec les oudouk, ainsi Bel est en relation avec une autre catégorie de démons, les lil, lilit (לילית), et son idéogramme est « En-lil, maître des lil »; « rabiu » est pour « rabu ». La langue néo-babylonienne aime les longueurs phonétiques; « rabiu » suppose une forme « failu », justifiée par le féminin « rabitu »; c'est un des mots dont l'orthographe varie le plus. On trouve « rabu, rabuu, rabiu, rabuum, rabium ».

L. 2. Au lieu de « ilu » suivi de « meš » comme porte le texte de Strassm., nous avons « ilu » répété, ce qui est une autre manière de marquer le pluriel. « Muuštaarḫa », du verbe « šaraḫu, être bien ordonné, disposé »; le participe ifteal a le sens de « ordonnateur, souverain »; on trouve souvent « muštarḫu mate u niše » avec le sens général de « prince des pays et des gens ». On trouve aussi « multarḫe » (mutation de *sh* en *l*), et enfin une acception un peu différente dans (Smith Ašbp., p. 117) « uštarah ina puḫur ummanatišu, il s'occupa de réunir ses troupes ».

L. 3. Au lieu de « ašiir », M. Winkler suppose à tort les mots « šar gimir, roi de la totalité de... »; « ašiir » est le génitif du participe 1re forme de « ašaru » (ישר).

Igigi, génies supérieurs dont nous ignorons la fonction; peut-être ce nom repose-t-il sur la racine « agagu (אגג), être violent », et signifierait « les violents, les forts, les puissants ».

L. 4. « Zaaniik », du verbe « zanaku », mieux « sanaḳu (סנק), enfermer, resserrer », a ici le sens de « dompter »; de là l'expression « la sanaḳu, indompté, insoumis ».

Anunaki, génies inférieurs, étymol. inconnue. Je donne sous toutes réserves « a-nun-naḳi, eau-grande-verser, génies de l'Océan »; ce qui donnerait quelque apparence légitime à cette conjecture, c'est que Ea, dieu de l'Océan, est précisément appelé dieu des Anunaki.

L. 5. Mutilée dans Strassm. « Abie », pluriel de « abu » pour « abe » (v. Delitzsch, Gramm., § 67, 1).

I R., 7; E., 5, nous trouvons « abu-e-a, mes pères ».

L. 6. Mutilée dans Strassm. « E šak ila : e, temple, maison », d'une racine עיה ou עוה, qui ne se trouve pas à l'état verbal, mais qui est sensible dans מעון, « demeure » (où le מ est un préfixe locatif, le ן un suffixe) « šak », idéogr. de « šuḳḳu, šušḳu, élevé ». Les sumérisants transcrivent « šag » pour dissimuler la racine sémitique, ce qui d'ailleurs ne leur fait rien gagner, car on sait que les Néo-Babyloniens ont adouci beaucoup de consonnes et écrivent communément *g* pour *ḳ*; « gagadu, tête », pour « ḳaḳadu » (קדקד); « gagaru, terre », pour « ḳaḳḳaru »; « gatu, main », pour « ḳatu », et même dans les textes assyriens on trouve « gurûnati, vins » pour « ḳurunati »; « ila, élevé », idéogr. « ga-tu (tu pour tul?), roseau élevé », indique l'idée de hauteur; le tout « e-šak-ila, demeure à la tête élevée », nom d'un temple à étages consacré à Marduk. Le sens peut également être « maison de l'élévation de la tête », c'est-à-dire de la prière; « šak ila » serait alors quelque chose comme « niš kâti ». Ce temple était en réalité une espèce d'acropole, un ensemble de sanctuaires (pâpâḫâti) dont chacun contenait un « parakku » (saint des saints, ou autel), consa-

crés respectivement à Marduk, à son père Ea, à son fils Nabu, à son épouse Zarpanitu.

C'est dans Ešakila que les dieux se réunissaient annuellement pour rendre hommage à Marduk et régler les destinées du monde. Le prince dont l'inscription nous occupe ici, Nabopolassar, relia Ešakila à la grande rue Aiburšabu qui traversait Babylone d'un bout à l'autre, et conduisait jusqu'à Borsippa; il le mit de la sorte dans un rapport plus direct avec Ezida, le temple de Nabu à Borsippa; ce travail fut entrepris pour faciliter les processions entre le temple de Nabu et celui de Marduk.

L. 7. L'idéogramme de Babilu est « ka-an-ra, porte du dieu », et repose sur la décomposition de Babilu en « bâb, porte », et « ilu, dieu »; or, dans « bâb (porte) », le *a* est long, tandis que dans Babilu il est bref; l'idéogramme n'est donc explicable que si on le rapporte à l'homophonie des syllabes « bâb » et « bab ». L'étymologie biblique (Gen., xi, 9) qui tire Babilu de la racine « balalu » est peut-être plus légitime, et cette diversité prouve en tout cas que le sens de Babilu n'était pas déterminé par je ne sais quelle langue étrangère et se rattachait plus ou moins artificiellement à une racine sémitique (v. pour la même question Schrad., K. A. T., p. 127-129; Delitzsch, Paradies, p. 213; Jensen, Cosmol., p. 498).

L. 8. Dans ce nom propre entre « Nabium, le dieu Nabu », « aplu, fils » et « uṣur », impér. de la 1[re] forme de « naṣaru, garder », le sens en est donc : ô Nabu, garde le fils, mon fils (« aplu » au lieu de « apla », phénomène grammatical fréquent), ou bien, plus correctement : ô Nabu fils! garde. Nabu est souvent appelé le fils, le fils légitime de Marduk, « aplu kenu » . . . (v. Bors., I R., 51, n° 1, col. II, 16).

L. 9. L'idéogramme de « šakkanaku » est « šak » et « bal, chef » et « faire des libations »; « bal » est l'idéogramme de « naḳû, verser » (hébreu נקה), et vient lui-même d'une racine sémitique בלל, « mélanger ». « Šakkanaku » signifierait donc « maître des libations, des sacrifices »; l'idéogramme de notre texte repose donc sur la décomposition du mot en « šak » et « naḳu ». Un autre idéogramme du même mot, celui-là plus fréquem-

ment employé, est « nir-ardu ». « Nir » a le sens de « pied » et « à la place de » comme תחת en hébreu, et « ardu » le sens de « serviteur », donc serviteur à la place du maître, lieutenant; cet idéogramme repose sur « šakkanu » (de « šakanu, placer, établir »), et « akku », terminaison habituelle des noms de fonctionnaires. Nouvelle preuve que les idéogrammes ne sont que des signes artificiels dont le choix est fondé sur une lecture conventionnelle, que l'état flottant des mots sémitiques rend toujours possible.

L. 10. « Ma-da » ou « mata »; double irrégularité : d'abord il faudrait le construit « mat » sans terminaison; puis en admettant la terminaison, il faudrait « mati ». Un grand relâchement grammatical règne dans les textes néo-babyloniens. On pourrait aussi considérer « ma » comme un idéogramme de « matu », et « da » indiquerait la relation du génitif; l'araméen a le ד à la place de ש, אשר, ša.

Au lieu de Šumeerim, une variante donne Šumeraam; la forme régulière serait Šumeriim comme à la ligne suivante Akkadiim; cependant pour les cas obliques, l'assyrien se sert indifféremment de *a* et de *i;* le nominatif seul prend assez rigoureusement *u*.

L. 12. « Rubaam » pour « rubu »; même ligne, « na dam » pour « na' du »; la mimation appelle de préférence la voyelle *a*.

L. 13. « Tiriiṣ », permansif 1re forme de « taraṣu, diriger ». Le permansif est le temps de l'état durable, quelquefois actif comme « paḳid, il est surveillant », la plupart du temps avec le sens passif.

Après le mot « tiriiṣ », le texte Strassm. a le mot « gaat, main »; donc dirigé de la main de...

L. 15. « Šaaḫṭam », du verbe « šaḫaṭu, se baisser », développement de la racine biconsonnante « šaḫu » ou « šaḫaḫu » (שחח, s'incliner, se prosterner). Le sens littéral de « šaaḫṭu » est donc la « tête baissée, humble ».

L. 16. « Ša » se relie au préfixe « šu », du mot « ṣurrušu » de la ligne 17. Tournure bien sémitique הוּ . . . . . אשר.

L. 17. « Liitmudu », infinitif ifteal de « lamadu, apprendre ». L'infinitif est souvent employé adjectivement, exemple :

« uḫḫuzu, saisi », « ina ḫuruṣu uḫḫuzu, saisi, incrusté d'or », « šuklulu, accompli », « šitmuru, irrité ».

« Ṣurru » veut dire littéralement « intérieur, entrailles ».

L. 18. « E-zi-da »; « zi », idéogramme de « napištu, vie » (racine sémitique זו ou זר, s'agiter, vivre), et de « kenu, vigoureux, solide ». Le nom du temple est Bit-kenu, temple fameux de Borsippa consacré originairement à Marduk, puis à son fils Nabu, quand Nabu se fut complètement détaché de Marduk. Hammurabi dit expressément l'avoir construit à l'honneur de Marduk (v. Inscr. publiée par J. Ménant, vol. II, 1880, p. 76 et suiv.), de Nabu pas un mot. Ici nous ouvrons une parenthèse : Si l'on considère que Nabu a souvent à côté de lui Zarpanitu, que d'autre part Zarpanitu est constamment donnée comme l'épouse de Marduk à Babel, on peut admettre que Marduk et Nabu ne furent à l'origine qu'une seule divinité, et ce n'est que lorsque Marduk passa au premier rang du panthéon babylonien que Nabu fut séparé de lui et considéré comme son fils. C'est ce qui explique l'union étroite qui a toujours régné entre ces dieux et leurs temples, et pourquoi les rois néo-babyloniens les associent dans un culte également fervent et s'intitulent « zaniu Ešakila u Ezida, réparateur de Ešakila et de Ezida ».

L. 19. « Muušte'im (de la racine שעה), porter ses soins sur, se préoccuper de ».

« Zaakkie ». Il y a (III R., pl. XLIV, col. IV, l. 4-5; I R., pl. XXXII, n° 4, l. 16-18; IV R., pl. XXVIII, n° 4, l. 57) un mot « zakiku » avec le sens de « menus morceaux de pierre, de gravier »; c'est bien notre mot, les bâtiments babyloniens n'étant, par le mode de leur construction et l'absence de grosses pierres, qu'un amas d'argile.

L. 20. Au mot « anaku » finit cette espèce d'introduction très usitée dans les inscriptions néo-babyloniennes et consacrée à l'énumération des titres du dieu visé et du roi. L'ordre de la période est : « A Marduk . . . . . Nabopolassar . . . . . moi ».

S. Karppe.

(*A suivre.*)

Épigraphie arabe d'Asie Mineure

PAR M. CLÉMENT HUART.

(*Suite*[1].)

D'après le récit d'Ibn-Bîbî, Kaï-Khosrau aurait accompli alors une véritable odyssée; mais nous avons des raisons de croire qu'une grande partie de ce que rapporte l'apologiste des Seldjouqides de Roûm est purement légendaire. Le souverain déchu, en quittant Qonya, aurait pris la route d'Aq-Chéhir pour se rendre à Constantinople; mais à la suite d'une dispute, à Lâdîk (ancienne *Laodicæa combusta*), entre ses gens et les villageois qui refusaient de les recevoir, il changea brusquement de direction et prit la route de Laranda (aujourd'hui Qaramân). Rokn-ed-dîn Soléïmân fit punir sévèrement les gens de Lâdîk et mit le feu à leur ville. Il envoya jusqu'aux forteresses de la petite Arménie les deux fils de Kaï-Khosrau rejoindre leur père. Cet État était alors gouverné par le *takavor* Léon II le Grand. Le roi arménien reçut fort bien le prince fugitif; il le logea un mois dans sa propre demeure. De là, Kaï-Khosrau gagna El-bistân, alors entre les mains de son frère Toghrul qui, plus tard, régna à Erzeroum, puis à Malaṭiyya, où il retrouva Qaïçar-Châh; il alla à Amid (Diarbékir), où régnait le prince éyyouvite Mélik eç-Çâliḥ, qui avait épousé sa sœur; à Akhlaṭ, gouvernée par Balabân[2]; enfin, il gagna de là le Djânît (Djânîk), c'est-à-dire la province qui fut quelques années plus tard l'empire grec de Trébizonde; le gouverneur lui fournit des galères et des vaisseaux pour se rendre à Constantinople. Mais la tempête les jeta sur les côtes du Maghreb, et le prince seldjouqide voyagea dans ce pays jusqu'à ce qu'il arriva à la cour du prince des croyants ʿAbd-el-

1. Voir le fascicule de janvier 1894, p. 61-75, le fascicule d'avril, p. 120-134, le fascicule de juillet, p. 235-241, le fascicule d'octobre, p. 324-332, et le fascicule de janvier 1895, p. 73-85.

2. Balabân, esclave de Châh-i Ermèn, fils de Çoqmân, ne monta sur le trône qu'en 603 (Ibn-el-Athîr, t. XII, p. 168).

Mou'min[1], où il resta quelque temps « en souffrant des mœurs cruelles des Arabes de ces contrées ». Enfin il retourna à Constantinople avec des vaisseaux fournis par le souverain almohade. Le *Fâsîliyos* (βασιλεύς) d'alors (peut-être Alexis III) l'y reçut avec beaucoup d'honneurs. La légende dont Ibn-Bîbî s'est fait l'écho prétend qu'à la suite d'une altercation entre lui et un Franc de la cour de l'empereur, il y eut, à sa demande, un combat singulier dont il sortit vainqueur; mais, à la suite de cette aventure et pour éviter des ennuis à son hôte, il lui déclara qu'il se rendrait auprès du *Mafrezoûm*, « d'entre les grands Césars des Grecs[2] », et il y passa effectivement quelque temps.

Cependant Rokn-ed-dîn Soléïmân II régnait à Qonya. Il fut conduit à faire la guerre aux Géorgiens, sur qui régnait la célèbre reine Thamar[3]. Un roman raconte que cette reine avait fait proposer à Soléïmân, du vivant de son père, de l'épouser, ce qui fâcha le jeune prince et lui laissa dans le cœur le désir de se venger de ce qu'il considérait comme une insulte. En réalité, les succès des Géorgiens inquiétaient les puissances musulmanes voisines. Le souverain seldjouqide s'avança dans la direction d'Erzingân, où régnait le prince Fakhr-ed-dîn Behrâm-Châh, le protecteur du poète persan Djâmi, qui lui dédia son poème intitulé *Makhzèn oul-asrâr;* de là il gagna Erzeroum, alors au pouvoir du prince ʿAlâ-ed-dîn, petit-fils de Çaltoûq, qui ne se soumit pas aux ordres du Seldjouqide, fut déposé et vit sa principauté passer aux mains de Toghrul-Châh, frère de Soléïmân[4]; enfin, il atteignit l'Abkhazie

1. Le fondateur de la dynastie des Almohades était mort à cette époque; mais il est possible que, dans cette partie de son histoire, Ibn-Bîbî ait voulu désigner son fils Yousouf.

2. C'est évidemment le mot grec moderne Μαυροζούμης qui est ainsi défiguré; c'est en effet le nom d'une grande famille de ce temps. On trouve un Théodore Maurozume qui commandait l'aile gauche de l'armée de Manuel à la bataille de Myriocéphales en 1176 (Le Beau, *op. cit.*, t. XIX, p. 433).

3. Comparez, sur ces événements, Fallmerayer, *Geschichte der Kaiserthums von Trapezunt*, p. 24.

4. En 597 (commençant le 12 octobre 1200), d'après Ibn-el-Athîr, t. XII, p. 111, et postérieurement à la prise de Malaṭiyya sur Qaïçar-Châh, à la suite d'un siège, en ramadhan (juin 1201).

et le pays des Géorgiens. Une grande bataille qui s'y livra se serait, au dire d'Ibn-Bîbî, terminée par une victoire pour les Musulmans, n'était que le cheval du porte-étendard s'étant renversé pour avoir mis le pied dans un trou de mulot, les Musulmans, voyant le drapeau abattu, se dispersèrent; Behrâm-Châh fut même fait prisonnier.

De retour à Qonya, Soléïmân II se préparait à rassembler de nouveau des troupes lorsqu'il tomba malade d'une colique qui l'emporta en sept jours : il mourut le 6 dhou'l-qa'dé 600 (6 juillet 1204)[1]. Cinq jours avant sa mort, il avait agi traîtreusement à l'égard de son frère, le prince d'Angora, ville dont il voulait s'emparer et qu'il assiégeait depuis des années. La place, étant réduite à toute extrémité, s'était enfin rendue et Soléïmân avait promis de donner en échange à son frère une autre forteresse; mais il le fit tuer.

Les principaux émirs firent choix, pour remplacer Soléïmân, de son fils 'Izz-ed-dîn Qylydj-Arslân III, en bas âge. Son règne fut très court; il n'eut pas le temps de faire battre monnaie en son nom; on estime généralement à cinq mois la durée de ce règne éphémère. Dans ce court laps de temps, les troupes seldjouqides firent néanmoins la conquête de la ville d'Isbarta.

Une conspiration ramena de l'exil Kaï-Khosrau Ier. Nous l'avons laissé auprès du *Mafrezoûm*, dans une île qui est peut-être l'une des îles des Princes, qui sous les Byzantins servaient de lieu d'exil aux princes des familles impériales; il avait quitté un moment ce séjour en y laissant sa famille pour se rendre sur le territoire des Allemands (?), puis il y était revenu et s'y trouvait encore lorsque la conspiration éclata. Les trois fils de Yâghi-Baçan, chef de la tribu turcomane des Oûtch, Mozhaffar-ed-dîn Maḥmoûd, Zahîr-ed-dîn Ili et Sinân-ed-dîn Yousouf formèrent le projet de ramener sur le trône le sultan exilé : ils envoyèrent en mission secrète à Kaï-Khosrau le chambellan Zakariyyâ, déguisé en prêtre chrétien. Le sultan débarqua à Iznîk (Nicée), pour gagner de là l'Asie Mineure; l'empereur grec ne le laissa passer qu'à la

1. Ibn-el-Athîr, t. XII, p. 128.

condition qu'il livrerait Khonâs (Colosses), Lâdîk (Laodicée du Méandre), et d'autres forteresses à ses gouverneurs, et que ses deux fils resteraient en otage à Nicée avec Zakariyyâ. Mais un jour les deux jeunes princes s'enfuirent sous le prétexte de courir à la poursuite d'un sanglier et rejoignirent, à In-Euñu, sur le territoire musulman, Kaï-Khosrau qui s'y trouvait encore en conférence avec les Turcomans de la tribu des Oûtch.

Lorsque tout fut prêt, il alla mettre le siège devant Qonya. Furieux de la résistance des habitants, il fit raser les jardins et démolir les maisons de plaisance qui entouraient la ville. Le jeune Qylydj-Arslân III conseilla lui-même aux habitants de se rendre; Kaï-Khosrau Ier lui réserva le gouvernement de Toqât qu'avait possédé son père Rokn-ed-dîn Soléïmân et prit possession de la ville (601 = commence le 29 août 1204, d'après les monnaies[1]).

Le sultan rétabli ensanglanta les premiers jours de son règne en faisant mettre à mort le qâdhi Tirmidi, « ce qui déplut à tout le monde », dit Ibn-Bîbî (p. 80), sous le prétexte qu'il avait fomenté la résistance de la ville en rendant un fetva dirigé contre lui.

Sur la plainte de marchands qui avaient été dépouillés par les chefs francs de l'île de Chypre, appelés par les Grecs à la défense de la ville d'Adalia, il rassembla son armée et investit la ville pendant deux mois. Au bout de ce temps il essaya d'une escalade qui réussit; la ville fut prise, et il s'ensuivit un massacre général des habitants. Après cinq jours de pillage, l'ordre fut donné aux quelques indigènes restants de regagner leurs demeures. Ibn-el-Athîr prétend que les musulmans avaient été appelés par les Grecs, à la suite de disputes continuelles entre eux et les Francs, qui les soupçonnaient de vouloir les mettre hors de la ville. Kaï Khosrau entra en possession d'Adalia le 3 chaʿbân (5 mars 1207)[2].

Trois ans plus tard, il entreprit de guerroyer avec le *takavor*

1. D'après Ibn-el-Athîr, t. XII, p. 131, en rédjeb (qui commence le 22 février 1205).

2. Cf. *Tableau du règne du sultan Sindjar*, par M. Ch. Schéfer, dans les *Nouveaux Mélanges orientaux*, p. 11, note.

d'Ala-Chéhir (Philadelphie), c'est-à-dire Théodore Lascaris, qui essayait de relever en Asie Mineure l'antique trône de la nouvelle Rome, au pouvoir des croisés depuis cinq ans environ; mais il fut tué dans la première bataille, qui se livra sur la route d'Ala-Chéhir. Lascaris avait été renversé de son cheval; les serviteurs du sultan voulaient le tuer, mais celui-ci ne le permit pas, le fit remonter à cheval et le rendit à la liberté. Pendant ce temps, les troupes de l'empereur, « composées de Grecs, de Francs, de Bulgares, de Hongrois et d'Allemands », ayant vu disparaître leur chef, s'étaient enfuies; l'armée du sultan se livra au pillage, tandis que celui-ci revenait seul. A ce moment passa près de lui un Franc, que le sultan prit pour un homme de sa maison et auquel il ne fit pas attention. Quand le Franc eut dépassé le sultan, il retourna la bride de son cheval et, d'un coup de javelot, tua Kaï-Khosrau, le dépouilla de ses armes, se joignit à une troupe de Grecs qui s'enfuyaient et disparut. Lorsque Lascaris vit ce Franc rejoindre son armée, il comprit ce qui s'était passé, lui commanda de retourner chercher le corps du sultan de Qonya, et quand on le lui apporta il se mit à pleurer; sa douleur fut telle, dit Ibn-Bîbî, que, ne pouvant supporter davantage cette situation, il ordonna d'écorcher vif le Franc. L'armée musulmane, quand elle sut la mort de son chef, se débanda et s'enfuit. Dans ces défilés et ces vallées, beaucoup furent tués, beaucoup noyés, beaucoup moururent en s'enfonçant dans la boue (607 = commençant le 25 juillet 1210)[1].

Lascaris fit embaumer le corps par des musulmans établis dans les environs d'Ala-Chéhir, et le fit provisoirement enterrer dans un cimetière musulman. Plus tard, après ces événements, on le transporta à Qonya, où il fut déposé sous la coupole où reposaient déjà ses ancêtres. Ce fut l'occasion d'un déploiement de cérémonies extraordinaire; l'empereur fit accompagner le cortège funèbre par des troupes jusqu'aux frontières de ses États et distribua des largesses considérables

1. Il y a à Qonya un monument qui porte à la fois cette date et l'indication du règne de Kaï-Khosrau Ier, c'est l'inscription n° 55 ci-dessous. On peut voir, sous cette rubrique, les raisons qui m'ont fait adopter ce chiffre pour la date de la mort de ce prince.

aux personnes qui l'accompagnèrent; ʿIzz-ed-dîn Kaï-Kâous Ier, qui avait succédé à son père, ne voulut pas être en reste et donna des sommes importantes aux *hâfyzh* (ceux qui savent le Qor'ân par cœur), aux étudiants, aux pauvres, ainsi qu'aux écoles, aux couvents et aux ermitages de derviches de la capitale et des provinces.

Tels sont les événements que rappelle le mausolée de Ghiyâth-ed-dîn Kaï-Khosrau Ier.

N° 34.

Qara-Ṭâïlar Medrésé (collège de la famille de Qara-Ṭâï). Sur le portail principal.

قال الله تعالى

ان الله لا يضيع اجر المحسـ[ـنين]

« Dieu très haut a dit : Certes Dieu ne laisse pas perdre la récompense des bienfaiteurs. »

Passage du Qor'ân (sour. ix, v. 121).

N° 35.

Même endroit, au-dessus de la porte principale.

امر بهذه العمارة المباركة في ايا
م دولة السلطان الاعظم ظل الله تعالى
علا الدنيا والدين ابو الفتح كيكاوس
بن كيخسرو بن كيقباد بن السلطان
الشهيد كيخسرو بن قلج ارسلان
بن مسعود قلج ارسلان قره طاى
بن عبد الله في شهور سنة تسع
واربعين وستماية غفر الله لمن اعمره

« A ordonné [de bâtir] cette construction bénie, sous le règne du grand sultan, l'ombre du Dieu très haut, ᶜIzz-ed-dounyâ w'ed-dîn, le victorieux, Kaï-Kâous, fils de Kaï-Khosrau, fils de Kaï-Qobâd, fils du sultan martyr Kaï-Khosrau, fils de Qylydj-Arslân, fils de Masᶜoûd, [fils de] Qylydj-Arslân, Qara-Ṭaï, fils d'Abdallah, dans le courant de l'année 649. Que Dieu pardonne à celui qui l'a rendu prospère [cet établissement]. »

Bien que ma copie porte distinctement علا, il faut lire عز au commencement de la troisième ligne. A la sixième قره طالى doit être lu قره طاى d'après le nom de ce collège, qui s'est conservé intact à Qonya jusqu'à aujourd'hui. La famille des Qara-Ṭâï a donné des hommes d'État aux Seldjouqides de Roûm. L'émir Djélâl-ed-dîn Qara-Ṭâyî قره طايى, qui vécut sous le règne de Kaï-Qobâd Iᵉʳ, est cité dans Ibn-Bîbî (Houtsma, *op. laud.*, p. 213); c'était un homme pieux et religieux qui fut, d'après son propre récit, dix-huit ans au service de ce prince. Celui qui porte le même nom et a construit le collège qui nous occupe est cet émir Djélâl-ed-dîn Qara-Ṭâï قرا طاى cité par le *Târîkh Munedjdjim-bâchy* (t. II, p. 569) qui fut, précisément sous le règne d'ᶜIzz-ed-dîn Kaï-Kâous II, lieutenant du grand-vizir وزير كتخداسى (voir plus haut l'inscription d'Isḥâqly, nº 12). Seulement il faut conclure du texte présent que ce Qara-Ṭaï n'occupait plus de fonctions officielles lorsqu'il fit élever le *medrésé* qui a conservé le nom de sa famille.

Selon nous, l'intérêt principal de cette inscription consiste dans le tableau généalogique qu'elle nous offre, et dans sa date. La filiation en ligne directe des souverains de Qonya, qu'elle nous donne depuis Qylydj-Arslân Iᵉʳ, le vaincu de Dorylée, jusqu'à ᶜIzz-ed-dîn Kaï-Kâous II, confirme les données que nous avaient déjà fournies les historiens arabes, entre autres Ibn-Khaldoûn (t. V, p. 177), ainsi que la numismatique. Ce monument est, à notre connaissance, le seul qui donne une table généalogique aussi complète; il est la base de celle que nous donnons à la fin de ce travail.

La date n'en est pas moins intéressante. L'an de l'hégire 649 commence le 26 mars 1251 et correspond à cette époque troublée où les fils de Kaï-Khosrau II se disputent le trône et recou-

rent à tour de rôle à la dure protection des Mongols; nous en avons tracé un tableau succinct à propos de l'inscription n° 12. Celle-ci est de l'année 647; dans l'une comme dans l'autre, ʿIzz-ed-dîn Kaï-Kâous II est nommé seul. On a des monnaies où ce souverain est aussi nommé seul : ce sont des monnaies d'argent frappées à Sîwâs en 644 et 645, et à Qonya en 646; on en a de son frère Rokn-ed-dîn Qylydj-Arslân IV, frappées à Sîwâs en 646; enfin la première monnaie où figurent les noms des trois frères associés a paru à Sîwâs en 647. Il faut admettre, d'après les données des inscriptions n° 12 et n° 35, que, sur le territoire même de Qonya, l'ancienne Lycaonie, l'arrangement intervenu entre les trois frères pour les légendes des monnaies n'avait pas cours pour l'intitulé des monuments officiels ou privés, et qu'on n'y reconnaissait, dans la période qui s'étend entre les deux dates de 647 et de 649, qu'un seul souverain territorial de fait, qui était ʿIzz-ed-dîn Kaï-Kâous II.

N° 36.

Mosquée dite Indjè-minarèli Medressé (collège au minaret mince). Dans deux cartouches à droite et à gauche de la porte d'entrée.

عمل كلوس | بن عبد الله

« Œuvre de Kaloûs, fils d'ʿAbdallah. »

C'est le nom de l'architecte, le même probablement que celui qui a construit la mosquée située en dehors de la porte de Laranda (voir plus loin l'inscription n° 49).

(*A suivre*).

NOTES ET MÉLANGES

Notes épigraphiques.

I

Une nouvelle Inscription phénicienne.

Je dois à l'obligeance de mon savant ami M. Th. Nöldeke, la communication d'une inscription phénicienne de Larnaka, qu'il a publiée dans la *Zeitschrift für Assyriologie*. Les lecteurs de cette revue seront sans aucun doute bien aises d'en prendre connaissance.

La transcription fixée par MM. Euting et Nöldeke ne laisse rien à désirer. On lit :

1 מצבת אז אש יטנא ארש רב סרסרם לאבי לפרסי
2 רב סרסרם בן ארש רב סרסרם בן מנחם רב סרסרם
3 בן משל רב סרסרם בן פרסי רב סרסרם ולאמי
4 לשמזבל בת בעלרם בן מלכיתן בן עזר רב חז
5 ענם על משכב נחתנם לעלם

Cette stèle a été vouée par Ariš, chef des courtiers, à son père Parsî, chef des courtiers, fils de Ariš, chef des courtiers, fils de Menahem, chef des courtiers, fils de Mašal, chef des courtiers, fils de Parsî, chef des courtiers, et à sa mère Šemzabul, fils de Baalram, fils de Malkiyaton, fils de Azur, chef des inspecteurs des sources (?), sur leur gîte de repos, pour toujours.

Je ne me suis écarté de la traduction de M. Nöldeke que pour les deux mots suivants : סרסרם me paraît signifier « courtiers »; comparez le talmudique סרסר, dont le nom abstrait est סרסור; le « chef des courtiers » est un particulier beaucoup plus modeste que le chef des hauts fonctionnaires (*der höchste Oberbeamte*). Je préfère également voir dans רַב חָזֵי עֵנָם un chef des « inspecteurs des sources ». Le pluriel de עַיִן, dans le sens de « source », est en hébreu עֲיָנֹת, mais le nom de ville עֵינָם (Josué, xv, 34) remonte à la forme phénicienne. J'avais un instant l'idée de ramener רב חז ענם à l'hébreu רַב מְעוֹנְנִים = רַב חוֹזֵי עֲנָנִים, mais les observations de M. Nöldeke m'y ont fait renoncer; celle de « chef des inter-

prètes de signes, des augures » (*Ober-Zeichendeuter*), se heurte à cette considération que עינים ne signifie pas « signe ». L'inspection des sources s'occupait visiblement de la réparation des canaux et des aqueducs des villes et des domaines de l'État.

Le plus intéressant des noms propres mentionnés dans cette inscription est le nom de la mère שמזבל, peut-être שֵׁם־זְבֻל, « nom céleste ». זְבוּל, « demeure », signifie parfois « ciel » (Habacuc, III, 11).

II

Une Légende hétéenne.

Le n° XXI des précieuses *Notes d'épigraphie et d'archéologie assyriennes* du P. Scheil porte la suscription : *Un cylindre perso-araméen*. Pour mettre le lecteur à même de se faire une idée exacte de la nature de cet objet d'art, il est indispensable de placer sous ses yeux la description du savant assyriologue :

« L'inscription est araméenne, le dessin perse. Au centre, une porte cintrée, grillée en losanges et aux rebords rayonnants. Est-ce la porte du soleil levant? Au-dessus, le buste d'Ormuzd, fixé dans le disque aux appendices ornithomorphes. La tête du dieu à longue chevelure et à longue barbe est coiffée du cylindre aux bords supérieurs légèrement évasés (absolument identique à la coiffure des prêtres syriens modernes) et surmonté d'un croissant. Symétriquement de chaque côté, sur les ailes, une tête barbue, à tiare arrondie, est tournée vers le dieu. Aux extrémités du tableau, de chaque côté, se tient un personnage tourné vers le dieu et en fonction d'adoration. L'un d'eux, coiffé comme le dieu, est debout sur un autre croissant plus grand, à la manière de la Vierge dans l'iconographie chrétienne; l'autre, à tiare arrondie, a devant lui le symbole d'une étoile à huit rayons.

« L'inscription araméenne court de bas en haut dans la partie libre du champ : (fac-similé) sur deux lignes, c'est-à-dire לעלנסחמל | כי, où la première lettre est bien la préposition d'attribution; *Malki*, d'autre part, n'offre pas de diffi-

culté. Il n'en est pas de même de עלנסח (*'alonsaḥ*), qui n'offre aucun sens. Ce cylindre appartient à l'évêque chaldéen de Djézireh ».

Je dirai tout de suite que cette inscription n'est pas araméenne, mais hétéenne.

Le groupe עלנסחמלכי se divise nécessairement en על + נסח + מלכי. En prenant נסח pour un substantif, l'ensemble signifierait « sur le *nsḥ* de mon roi »; mais on voit aussitôt qu'une expression pareille ne convient guère pour former un nom d'homme. On est donc obligé de considérer נסח comme un verbe signifiant « arracher, détruire, ruiner », dans toutes les langues sémitiques (comparez entre autres Deutéronome, xxviii, 63; Proverbes, xv, 25; Esdras, vi, 11). Comme tout verbe doit avoir un sujet et un complément, il devient clair que les éléments על et מלכי doivent les représenter. L'application exacte se dégage à l'aide de la réflexion suivante : « Les noms d'homme se composent souvent d'un nom de divinité ou d'un titre divin; מלך seul pourrait parfaitement figurer ce titre, mais מלכי (mon roi), avec suffixe, ne le peut pas; ce mot n'est donc pas le sujet, mais le complément. Maintenant, le mot על étant le sujet du verbe, la comparaison avec le titre divin hébreu עָל (Osée, vii, 16; xi, 7), « Très-Haut », devient indispensable. Enfin, comme une phrase telle que « le Très-Haut a détruit mon roi » n'offre pas de sens satisfaisant, on est conduit à voir dans le י de מלכי, non le suffixe de la première personne, mais l'indice du pluriel, indice qui est particulier aux inscriptions hétéennes de Zindjirlî.

Notre légende est donc rédigée dans le dialecte hétéen et le nom propre se lit :

עָל — נָסַח — מַלְכֵי

Le Très-Haut a détruit les rois.

Il s'agit naturellement de rois hostiles aux parents du propriétaire du cylindre. La pensée est la même dans Psaumes, cx, 5 et cxxxvi, 18, mais nous ignorerons probablement toujours à quel événement ce nom fait allusion. J'ajoute que la forme des lettres מ et י me semble revendiquer pour notre cylindre une date antérieure à l'époque perse.

III

Phén. עלת = Aram. גמחא, גומחא, גוחא.

L'inscription phénicienne d'Ešmunazar avait offert aux premiers interprètes trois fois le mot עלת sans suffixe (lignes 6, 7, 10) et deux fois עלתי avec le suffixe de la première personne (lignes 20 et 21). Dans mon commentaire sur cette même inscription (*Mélanges d'épigraphie et d'archéologie sémitiques*. Paris, 1874), j'ai dégagé un autre עלת de la phrase ויספנן עלת גבל ארץ (lignes 19-20), que mes devanciers avaient divisée autrement (*C. I. S.*, I, p. 19). En même temps j'ai établi, le premier, une distinction en ce qui concerne la signification de ces mots en apparence identiques. Contrairement à l'habitude de voir dans tous les עלת un substantif signifiant « chambre mortuaire », j'ai démontré que dans l'expression עלת משכב שני (ligne 6), de même que dans la phrase dont j'ai parlé précédemment, עלת est une préposition à ponctuer עַלַת et répondant à l'hébreu עֲלֵי, « sur, au-dessus », qui, par abréviation, devient עַל. Les éditeurs du *Corpus inscriptionum semiticarum* ont bien accepté mon interprétation aux lignes 19-20, mais à la ligne 6 ils traduisent comme jadis עלת par *camera*. Dans les *Études d'archéologie orientale* (t. I, 2ᵉ partie) qui viennent de paraître dans la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, M. Clermont-Ganneau, à propos d'une inscription palmyrénienne dans laquelle l'expression לא יפתח עלוהי (ligne 3) permute avec יפתחיוהי (ligne 6), absolument comme dans le texte d'Ešmunazar אל יפתח עלת (ligne 7) et יפתח איה (ligne 4), incline à reconnaître partout la préposition dans ce dernier texte et à éliminer ainsi entièrement le nom עלה signifiant « chambre funéraire ». Je ne crois pas que le parallélisme invoqué soit rigoureusement établi. Le verbe פתח, dans la phrase ואנש לא יפתח עלוהי גומחא דנה, « que personne n'ouvre sur lui ce *loculus* », a pour complément indirect עלוהי, « sur lui », se rapportant au défunt, et pour complément direct גומחא דנא, « ce *loculus* », et ce complément direct est aussi rappelé par le suffixe du verbe יפתחיוהי, « l'ouvrira », avec omission de עלוהי, qui se sous-entend

facilement. Dans l'inscription phénicienne : אש יפתח עלת משכב ז, si עלת était une préposition, משכב ז serait le complément indirect et le complément direct serait omis, ce qui est impossible. L'expression אל יפתח אית משכב ז (ligne 4), « qu'il n'ouvre pas ce gîte », montre d'ailleurs clairement que משכב est le complément direct du verbe. L'omission de ce complément est encore plus insupportable dans אל יפתח עלתי et אל יער עלתי, si l'on traduit respectivement : « Qu'il n'ouvre pas sur moi », et « qu'il ne dépouille pas sur moi », comme le pense M. Ganneau ; dans ce cas, les formes suffixées אל יפתחן, « qu'il ne l'ouvre pas (sur moi) », et אל יערן, « qu'il ne le dépouille pas (sur moi) », sont indispensables.

Conclusion : le nom עלת, « chambre funéraire », doit être maintenu dans la majorité des cas et il faut restreindre la préposition עלת aux lignes 6 et 20. J. Halévy.

BIBLIOGRAPHIE

M. l'abbé Fl. de Moor, *Agonie et Fin de l'empire d'Assyrie*. Louvain, 1895. — *Le Livre de Tobie et les premiers monarques sargonides d'Assyrie*. Paris, 1895. — *Le Livre de Judith. Un épisode de la défection générale des nations tributaires de l'Assyrie pendant les années 652-648*. Amiens, 1895. — *Hébreux palestiniens prémosaïques; Gubaru et Darius le Mède*. Paris, 1895.

M. l'abbé de Moor continue vaillamment à étudier les points les plus obscurs de l'histoire ancienne ayant quelque rapport avec la littérature biblique. Sa première étude fixe la chute de Ninive à l'an 608 au lieu de 606, comme on le croit généralement. Il admet en outre que pendant la rencontre des armées égyptienne et babylonienne à Karkemis, Nabuchodonosor aurait fait le siège de Jérusalem dont parle Daniel, I, 1, passage qui décerne au prince babylonien le titre de roi, parce qu'il était associé au trône de son père Nabopolassar. A défaut de textes contemporains, il faut suspendre notre jugement. — Les deux études suivantes ont pour but de défendre l'authenticité des livres que la Synagogue, suivie par l'Église réformée, ont exclus du canon de l'Ancien Testament. La défense, habilement menée, fait honneur au savant avocat, mais la cause est décidément désespérée. Le merveilleux du livre de Tobie est d'un tout autre genre que celui des livres canoniques. L'ange Raphaël, qui fait œuvre d'entremetteur de mariage et qui va au loin pour reprendre des dépôts d'argent, frise de très près les démons domestiques des docteurs talmudiques. L'association de la prière avec des moyens matériels pour

chasser le démon ou pour guérir la cécité a déjà comme un avant-goût évangélique (Mathieu, xvii, 21; Jean, ix, 6). D'autre part, Raphaël, ange des guérisons, a sa source dans le livre d'Hénoch, et Asmodée n'est célèbre que dans les Midrašim. Même l'existence d'une communauté juive à Rhages en Médie, à l'époque de Salmanassar, est des plus improbables. Quant au livre de Judith, pour en juger le caractère factice, il suffit de jeter un regard sur sa géographie bondissante dont nul artifice exégétique ne peut régler la course, et qui a pour but unique de faire échouer les efforts de toutes les nations du monde contre une bicoque inconnue de la Galilée. Ajoutez à cela des singularités inexplicables comme le nom de Nabuchodonosor pour Assurbanipal, Arphaxad pour Phraortes, la défaite de ce dernier à Rhages, le Perse Holopherne généralissime de l'armée d'Assurbanipal, le désir d'Holopherne d'exterminer tous les dieux de la terre afin que tous les peuples adorent son maître seul comme un dieu. Celui dont de pareilles épines n'effleurent pas l'épiderme peut se vanter d'être presque invulnérable. Je pense également que toute nouvelle discussion au sujet des prétendus Hébreux prémosaïques en Palestine est parfaitement inutile. Prendre le calembour Ἱεροσόλυμα = Ἱεροσύλημα combiné par Manéthon pour de l'histoire, conclure du récit relatif au massacre des Éphraïmites par les Gathites (I Chroniques, vii, 21-22) que les premiers, contrairement au témoignage unanime du Pentateuque, habitaient les montagnes de la Judée avant l'Exode; affirmer que Gubaru régna plus d'un an à Babylone, tandis que l'annaliste contemporain rapporte qu'il mourut peu de temps après la prise de la ville par Cyrus, c'est vouloir innover quand même. Je constate cette tendance, mais je ne me sens pas disposé à la combattre.

Je vois avec regret que le sens du membre de phrase « les indigènes du pays » a échappé à l'auteur (cf. II Samuel, xxi, 15-22; I Chroniques, xx, 4-8). Le même savant me demande également si les *Yaudu* étaient les auxiliaires des Égyptiens ou bien ceux des insurgés palestiniens (lisez : « de la haute Syrie »). J'avoue l'ignorer et j'invite ceux qui en savent plus long que moi à m'initier à ce secret.

Wo lag das Paradies? von Paul Haupt.

Le titre de cet essai est identique à celui de l'ouvrage déjà célèbre de M. Friedrich Delitzsch, mais la solution du problème en est toute différente : M. Delitzsch place le Paradis de la Genèse en Babylonie, M. Haupt le transporte en Utopie, dans l'extrême nord. M. Haupt sait pertinemment que le passage Genèse, ii, 10-14, a été ajouté au récit du yahwéiste durant le règne d'Assurbanipal (668-625). Un Palestinien de cette époque ne pouvait pas avoir une notion exacte d'une contrée éloignée. Les anciens croyaient que le Nil avait sa source dans l'Inde et que l'Afrique se reliait à la péninsule indienne, etc. L'argument est spécieux; l'auteur hébreu, qui connaît le Tigre et l'Euphrate, le golfe Persique et la côte maritime de l'Arabie jusqu'au golfe d'Akaba, aurait ignoré que le Tigre n'a pas la

même source que l'Euphrate et aurait fait sortir de cette source fabuleuse deux autres fleuves d'un parcours démesuré, puisque, d'après M. Haupt, le Phison va de l'Arménie jusqu'à la mer Rouge, et le Géon se prolonge à travers le problématique continent africain qui se réunit avec l'Asie, pour devenir le Nil égyptien. L'absurdité devient colossale quand on sait que Salmanassar avait déjà placé sa statue à la source du Tigre; croit-on sincèrement que cette contrée est restée inconnue dans une province assyrienne comme l'était la Palestine au temps d'Assurbanipal? M. Haupt s'est évidemment inspiré de la fable du Pamir paradisiaque, pour attribuer à l'écrivain de la Genèse l'idée baroque de placer le jardin des délices dans les montagnes arméniennes qui sont couvertes de neige plus de la moitié de l'année. La montagne des dieux peut être placée au haut nord, parce que son sommet atteint la région bienheureuse du ciel, mais convertir le plateau glacial de l'Ararat en paradis terrestre à l'époque assyrienne, c'est vraiment une folie que personne n'a le droit d'imputer à la Genèse. D'autres raisons montrent également l'impossibilité de cette thèse. M. Haupt se trompe singulièrement quand il affirme que, partout dans la Bible, Hawila désigne l'Arabie du Sud. En vérité, il y a deux Hawila en Arabie : l'une au Nord (=Chaulote, Genèse, xxv, 18), l'autre au voisinage de Ṣana'a (= Khaulân, חולן), et toutes deux sont des provinces interarabiques et éloignées de la mer; les contrées maritimes dont la Bible fait mention sont : Ophir et Hadramaout. Le seul nom que porte l'Arabie méridionale dans la Bible (Genèse, x, 7; II Chroniques, xxi, 16), comme chez les anciens Grecs, est le pays de Kuš ou l'Ethiopie asiatique. Fait à signaler : déjà en 1881 j'avais identifié le fleuve qui entoure tout le pays de Kuš avec le golfe Persique prolongé jusqu'à la mer Rouge qui encadre en effet de trois côtés la péninsule arabique (Dillmann, *Die Genesis*, 1882, p. 61); maintenant, en 1895, M. Haupt revendique pour lui-même cette identification et s'étonne que personne n'ait encore pensé à cette explication. Cependant l'unique remaniement consistant à attribuer au Phison ce que j'ai assigné au Géon, ne donne pas encore le droit de paternité sur l'explication même. Je regrette de devoir rappeler le *cuique suum* à un ami et collaborateur que j'estime beaucoup et de qui j'attends encore une réponse solennellement promise sur la question sumérienne.

Fragments de syllabaires assyriens, par le P. V. Scheil. — *Notes d'épigraphie et d'archéologie assyriennes*, par le même. — *Stèle de Bel-Harrân-Bel-uṣur*, par le même. — *Extrait d'une lettre du P. Scheil.*

Le P. Scheil ayant eu la complaisance de m'envoyer en feuillets détachés quelques-uns de ses travaux assyriologiques de date récente, je me fais un plaisir de les signaler aux lecteurs de cette revue. Le plus grand nombre des syllabaires proviennent d'Abou-Habba et se trouvent au Musée impérial de Constantinople; quelques-uns d'entre eux offrent des gloses nouvelles. Les Notes d'épigraphie et d'archéologie assyriennes

contiennent des textes inédits accompagnés de traductions. Le nº xi mentionne un gouverneur assyrien de Bit-Beanu, du nom de *Ipru* (id. *ir*); au nº xii sont présentées deux tablettes provenant de Telloh et énumérant respectivement les esclaves et les bestiaux donnés aux temples; le nº xiii contient un contrat de l'époque antérieure à Hammourabi et une tablette du temps de Kandalanu, mentionnant la livraison de cent cinquante-huit moutons faite par les bergers annuels de Šamaš; au nº xiv on trouve des tablettes en forme de lentilles dont quelques-unes portent des maximes, d'autres des listes d'idéogrammes, de laines, de vêtements et même des documents juridiques, contenant des plans de superficie agraire; au nº xv on trouve un échantillon de tablettes qui ont servi dans les écoles, soit pour la lecture, soit comme modèles d'écriture. Le nº xvi contient trois contrats qui fournissent des dates particulières. Dans le nº xvii, M. Scheil classe ces formules chronologiques d'après les règnes et les points géographiques dont il y est question et les élucide par d'importantes remarques philologiques. Le nº xviii est une inscription vannique provenant de Patnos (vilayet d'Erzeroum), qui contient une variante instructive. Le nº xix donne la légende d'un cylindre-cachet contenant une prière. Le nº xx offre une petite inscription gravée sur une idole en albâtre du type caucasique. Le nº xxi contient la légende hétéenne que j'ai expliquée plus haut. Le nº xxii donne le texte et la traduction de l'inscription d'Asarhaddon du tunnel de Negoub, imparfaitement éditée par Layard et relative à la réparation du canal Tebilti. Le nº xxiii est une brique élamite qui aide à corriger quelques lectures des textes similaires déjà publiés. Enfin l'extrait d'une lettre du même auteur annonce diverses découvertes faites pendant les fouilles : des documents historiques, des poids, des cylindres, des vases et objets professionnels. Le tout forme, comme on le voit, un ensemble du plus haut intérêt dont nous nous empressons de féliciter l'actif et savant auteur. Encore quelques travailleurs comme le P. Scheil et l'assyriologie ne se verra plus menacée de périr d'abandon et d'inanition en France.

Rev. Ch. H.-H. Wright, *An Introduction to the old Testament*. London, 1892. — *The Book of Koheleth*, etc. London, 1893.

Les études bibliques jouissent d'une grande faveur en Angleterre et les théologiens font les efforts les plus louables pour en faciliter l'intelligence au moyen d'ouvrages populaires qui, quoique se tenant sur la base de l'orthodoxie protestante, ouvrent une voie large et éclairée à tous les points de vue qui ne touchent pas les dogmes chrétiens. Le Rév. Ch. H.-H. Wright est un de ces théologiens dans les œuvres duquel même ceux qui sont très familiarisés avec la littérature biblique et professent d'autres principes de foi et d'exégèse, sont sûrs de trouver beaucoup à apprendre et à méditer. L'Introduction à l'Ancien Testament, claire et méthodique malgré son extrême concision, offre un répertoire commode des publications modernes relatives à la Bible, où la France

seule est très maigrement représentée, même la *Revue des études juives* brille par son absence. Parfois on signale des remarques agressives à l'égard du catholicisme ou du judaïsme, mais ce sont heureusement des cas très rares. L'auteur admet que le livre de Daniel actuel est l'abrégé d'un ouvrage plus ancien écrit par le vrai Daniel, contemporain de Nabuchodonosor; les prophéties prétendues messianiques appartiendraient naturellement (cf. Mathieu, XXIV, 15) à Daniel l'ancien. — L'étude sur Koheleth ou l'Ecclésiaste est certes un des ouvrages les plus remarquables qui aient été écrits sur ce livre. Outre la traduction très soignée et un commentaire détaillé, suivi d'un vocabulaire, M. Wright, dans des chapitres et appendices extrêmement nourris, aborde des études comparatives d'un rare intérêt. Il n'oublie rien : l'admission de Koheleth dans le canon juif, Koheleth et le livre de Jésus, fils de Sira; le livre de la Sapience et Koheleth; l'auteur de ce livre; le pessimisme de l'Ecclésiaste comparé avec celui de Schoppenhauer et Hartmann d'une part et celui du bouddhisme de l'autre part; le pessimisme de Koheleth, relativement à la vie future, au caractère de la femme en opposition au pessimisme moderne; la section conclusive du livre, les jours de la vie et les jours de la mort, voilà une somme d'études imposantes qui font honneur à la vaste érudition de l'auteur; mais ne va-t-il pas trop loin en considérant Koheleth comme le dernier prophète hébreu, ayant préparé l'Évangile, en insistant sur la vanité de l'état de l'homme et les ténèbres qui l'enveloppent dans le tombeau? Le livre d'Hénoch, écrit vers 160 avant l'ère vulgaire, n'est-il pas déjà pénétré des croyances eschatologiques que professent les personnages de l'Évangile?

Fr. Delitzsch, *Assyriologische Miscellen* (I-III). Leipzig, 1893. — C. Bezold, *Zwei weitere Fragmente mit Beschreibungen babylonisch-assyrischen Göttertypen*, 1895. — H. Zimmern, *Weiteres zur babylonischen Metrik*, 1895.

Je réunis ensemble ces intéressantes brochures qui contiennent des faits assyriologiques peu ou point connus.

M. Delitzsch fait certaines corrections dans la liste royale babylonienne, dont la plus importante est la lecture 21 au lieu de 31 dans la somme de la dynastie babylonienne; il établit que la forme *erba* est, malgré la chute de l'*i*, identique à *eriba*, « a multiplié », et dégage la forme *šudušu* pour « sextuple », et le sens de « double » pour *šannu*. — M. Bezold publie deux fragments de tablettes relatives aux formes en partie zooformes des divinités babyloniennes. M. H. Zimmern, dont les remarques avaient déjà attiré l'attention sur la forme de la poésie babylonienne, publie maintenant quelques textes dans lesquels tous les versets sont divisés en quatre parties, division qui ne peut avoir d'autre but que celui de distinguer les membres du verset, d'où il résulte que la métrique babylonienne consistait en un certain nombre de pieds supportés par l'accent. Chose à noter, ces poèmes se divisent en strophes de onze versets commençant par la même syllabe, de manière que l'ensemble du

poème paraît offrir un acrostiche onze fois répété. La métrique babylonienne ressemble donc à celle de l'hébreu et prélude aux psaumes alphabétiques, mais l'existence de l'acrostiche demande encore à être confirmée par de nouveaux exemples. La plupart de ces notes instructives ont paru dans l'excellente revue de M. Bezold.

Dr. Fritz Hommel, *Süd-arabische Chrestomathie*. München, 1893.

Cette publication, utile comme collection de textes, est malheureusement déparée par des vues insoutenables, en partie absolument fausses, appartenant à M. Hommel, entre autres l'origine égyptienne de l'écriture sabéenne, l'antériorité de l'empire minéen sur celui de Saba, la prétention que H. 535 provient des Hyksos (voir Hartmann, *Jamanijât*, z. Assyr., x, 1), la mention du Dieu des juifs dans une inscription sabéenne. En revanche, l'esquisse grammaticale, sauf certains détails, sera reçue avec reconnaissance par ceux qui se consacrent a l'étude des idiomes sémitiques méridionaux. La transcription en caractères arabes au lieu de caractères hébreux offre tous les inconvénients attachés à l'écriture islamique. La bibliographie, ainsi que le vocabulaire des textes composant cette chrestomathie, sont passablement complets.

Raoul de la Grasserie, *De l'origine et de l'évolution des racines des langues*. Paris, Maisonneuve, 1895.

Malgré son caractère général, je crois que cet ouvrage du célèbre linguiste fixera l'attention des sémitisants spécialistes. M. de la Grasserie adopte certaines théories de M. Abel sur les racines, mais son explication marque un progrès notable. Les racines premières sont dues à un instinct qui est une loi naturelle grâce à laquelle telle idée s'exprime par tel son; puis, chaque racine se dédouble, s'élargit et se contracte de diverses manières et finalement évolue d'après les lois de mutations phonétiques. Ces mutations étonnent parfois le profane, comme par exemple l'échange couramment admis entre *t* et *n*.

J. Lieblein, le livre égyptien *Que mon nom fleurisse*, publié et traduit avec une table de fac-similés. Leipzig, librairie J.-C. Hinrichs, 1895.

L'éminent égyptologue de Christiania rend un réel service à la science en publiant tous les textes connus de cette catégorie des papyrus funéraires dans lesquels se trouve la formule : « Que mon nom fleurisse », qui figure déjà dans les inscriptions des pyramides de la sixième dynastie. Cette formule est mise dans la bouche du défunt qui, en s'assimilant successivement aux dieux les plus puissants, s'assure la vie et la liberté de mouvement propres à ces dieux. La traduction et les planches annexées méritent des éloges. J. Halévy.

L'Éditeur-Gérant : E. Leroux.

Paris. — Imprimerie Paul Lemaire, 14, rue Séguier.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : J. HALÉVY

Prix d'Abonnement : Un an, 20 fr.

3e Année. — Juillet 1895.

SOMMAIRE :

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, Rue Bonaparte, 28

Adresser les communications concernant la rédaction à M. J. HALÉVY, 26, rue Aumaire.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Naissance d'Isaac. Renvoi d'Ismaël. Alliance avec Abimélec, roi des Philistins.

(Genèse, XXI.)

Le fils légitime si longtemps attendu par Abraham vient enfin au monde et est circoncis le huitième jour de sa naissance. Sara, offusquée par la familiarité d'Ismaël avec son fils, le fait renvoyer avec sa mère qui prend la route du désert. Dieu a pitié de l'enfant qui meurt de soif et indique à Hagar un puits près duquel il grandit en vivant de la chasse. Dans cet intervalle Abimélec, roi des Philistins, rend visite à Abraham, reconnaît le droit de ce dernier sur un puits contesté et conclut avec lui une alliance d'amitié. Abraham, établi à Bersabée dont il fait un centre religieux, séjourne cependant assez souvent en Philistie. Voici quelques observations sur le texte.

Verset 1. Le verbe פקד indique toujours un retour réel ou figuré chez une personne après une longue absence. Ici il s'agit d'un retour favorable à l'égard de Sara suivant les promesses antérieures (XVII, 15; XVIII, 14).

Verset 2. לַמּוֹעֵד, etc., se réfère aux passages parallèles XVII, 21 et XVIII, 14. — לִזְקֻנָיו rappelle clairement l'expression וַאדֹנִי זָקֵן (XVIII, 12). — דִּבֶּר אֹתוֹ; la ponctuation אֹתוֹ au lieu de אִתּוֹ (cf. XVII, 4, 22, 23) montre que les massorètes ont

cherché à éviter le pléonasme, et en effet cette particule semble tout à fait superflue.

Verset 3. Les expressions הנולד לו et אשר ילדה לו שרה sont deux leçons différentes qui ont été mises l'une à côté de l'autre par les anciens scribes; les Septante suivent strictement le texte massorétique.

Verset 4. Exécution de l'ordre d'opérer la circoncision sur les enfants mâles le huitième jour de leur naissance (xvii, 12).

Verset 5. מְאה comme שְׁמוֹנַה (xvii, 12). — בְּהִוָּלֶד־לוֹ se réfère à הַנּוֹלַד־לוֹ du verset 3 et en atteste en même temps l'originalité.

Verset 6. Sara, qui nia d'avoir ri lorsque les hôtes célestes lui avaient annoncé qu'elle aurait un fils (xviii, 15), fait maintenant un jeu de mots sur le nom יצחק donné à ce dernier par Abraham. Ce jeu de mots, צְחֹק, « objet de rire, risée », insiste particulièrement sur le côté presque ridicule qu'il y a pour les femmes qui donnent des enfants à des hommes très âgés; de là יִצְחַק־לִי ici et לִזְקֻנָיו au verset suivant.

Verset 7. La nouvelle proposition complète l'idée du verset précédent : Sara ne crut pas à la vérité de la prédiction du voyageur qui se présenta comme étant un envoyé de Yahwé (xviii, 14); la promesse s'étant accomplie, elle est bien obligée de reconnaître que c'était un être supérieur. La proposition est interrogative, mais, comme la réponse ne suit pas, elle montre que la lumière s'est faite dans l'esprit de l'interrogateur sur la personne indiquée par « qui? ». Je traduis avec les Septante et Tuch l'allitération מִי מִלֵּל par « qui a annoncé (τίς ἀναγγελεῖ) » et non « qui eût jamais dit, eût cru pouvoir dire? (Dillmann et la plupart des exégètes) »; dans ce cas le mot לאברהם serait superflu; la question est du même genre, mais beaucoup plus calme que celle de xxvii, 33. — Les expressions immédiates הניקה בנים שרה et ילדהי לו בֵן לזקניו offrent de simples variantes de היתה לי עדנה et ואדני זקן du verset xviii, 12. Cette circonstance milite en faveur de la leçon massorétique לזקניו et contre לזקני (ἐν τῷ γήρᾳ μου).

Verset 8. ויגדל — ויגמל fait paronomasie et le premier verbe doit être pris dans un sens relatif : « Lorsque l'enfant grandit un peu, on le sevra. » Cet événement est fêté par un banquet, comme c'est l'usage pour les enfants libres.

Verset 9. Sara vit le fils de l'esclave מְצַחֵק, « jouant gaiement en faisant des sauts et des gambades » (Exode, XXXII, 6; Juges, XVI, 25); elle en fut offusquée et craignit qu'il ne se fît aimer au détriment de son fils.

Verset 10. Sara, se prévalant de son droit de femme libre, exige d'Abraham qu'il chasse de chez lui l'esclave égyptienne avec son fils, afin qu'elle retourne auprès de ses parents en Égypte, ainsi qu'elle a été en voie de le faire la première fois (XVI, 7). Par l'expression : « Car le fils de cette esclave n'héritera pas (= je ne veux pas qu'il hérite) avec mon fils Isaac » se manifeste l'altière jalousie de la grande dame soucieuse de la prospérité de sa lignée.

Versets 11-13. Avant על־אודות il faut sous-entendre « surtout », comme le prouve le verset 12. Le désir de Sara doit être accompli, car, d'une part, Isaac seul portera le nom de descendant d'Abraham ; d'autre part, le fils de l'esclave étant, lui aussi, issu du même père, est appelé à fonder un peuple, ce qui demande un milieu différent de la maison paternelle réservée à Isaac.

Verset 14. La phrase שָׂם עַל־שִׁכְמָהּ וְאֶת־הַיֶּלֶד est visiblement disloquée et les Septante offrent avec une raison apparente וישם על־שכמה את־הילד, *καὶ ἐπέθηκεν ἐπὶ τῶν ὤμων αὐτῆς τὸ παιδίον*, « et il posa sur son dos l'enfant ». La Vulgate va encore plus loin en plaçant ויתן avant את הילד : *tradiditque puerum*. Parmi les critiques modernes, Knobel regarde שם על־שכמה comme une glose du rédacteur (R.). Olshausen met avec plus de raison ואת־הילד après וישלחה, « il la renvoya, ainsi que l'enfant »; pour le passage précédent, il faut lire : ויקח לחם ויתן אל הגר וחמת מים שם על־שכמה, « il prit du pain et le donna à Hagar, et l'outre d'eau, il la posa sur son dos ». Encore un exemple de l'originalité relative du texte massorétique.

Hagar, qui connaissait bien le chemin qui mène d'Hébron en

Égypte (xvi, 7), connaissait moins la route de Bersabée en Égypte, elle s'égara donc dans ce désert.

Verset 15. ותשלך, « elle le jeta », suppose bien qu'elle avait porté l'enfant sur ses bras; mais c'est parce que, ayant soif, il ne voulait ou ne pouvait plus marcher, non parce qu'il était trop petit, comme le conjecturent Dillmann et d'autres critiques.

Verset 17. Dieu entendit la voix du petit garçon qui, cela va de soi, pleurait déjà quand il n'avait plus d'eau à boire, surtout quand sa mère l'avait quitté et laissé seul sous l'arbrisseau (v. 15); il est donc inutile de changer ותשא את קולה ותבך du verset 16 en la forme masculine וישא את קולה ויבך, « il leva sa voix et pleura », se rapportant au garçon, comme l'ont fait les Septante, suivis par Dillmann. — מַה־לָּךְ, « qu'as-tu? pourquoi désespères-tu? » — באשר הוא שם, « où il est », c'est-à-dire dans l'état où il est.

Verset 18. L'ange lui dit de porter le garçonnet sur ses bras (שאי) et de le tenir bien serré (החזיקי את ידך בו) comme un objet précieux qu'on craint de perdre, car il est appelé à devenir une grande nation.

Verset 20. ויגדל, « il grandit, devint adulte » et put se procurer lui-même sa nourriture par la chasse; il acquit même bientôt la célébrité d'un chasseur habile, רֹבֶה = רֹמֶה (Psaumes, lxxviii, 9; Jérémie, iv, 29). קַשָּׁת, « archer »; les Septante : קֶשֶׁת, « arc ».

Verset 28. Les sept têtes de brebis, כבשות הצאן, sous-entendu : qui sont destinées au rite du serment. — שבע כבשות, samaritain שבע הכבשות, cependant l'article n'est pas indispensable; cf. שבע שנים אשר היו (Genèse, xli, 48).

Verset 30. La forme את שבע כבשות ne manque pas d'étonner; on attend soit את שבע כבשות האלה, soit שבע כבשות sans את; peut-être faut-il ponctuer אַתָּ au lieu de אֶת : « (cela signifie) que tu prendras de ma main sept brebis afin que cela soit un témoignage pour moi que j'ai creusé ce puits ».

Verset 33. La plantation du tamaris est la confirmation de la prise de possession du lieu et nullement un acte religieux. La supposition que Bersabée était identique avec celle que mentionne Amos comme lieu de pèlerinage des Éphraïmites (v, 5; viii, 14) ne soutient pas l'examen. Abraham, n'ayant pas eu de théophanie en ce lieu, n'y construisit pas d'autel; cette construction a été réservée à Isaac (Genèse, xxvi, 24-25).

RAPPORTS AVEC LES RÉCITS PRÉCÉDENTS

Ces rapports sont aussi nombreux qu'évidents. Dans trois passages les références sont explicitement indiquées par l'auteur lui-même. Au verset 1, כאשר אמר et כאשר דבר rappellent à la fois les promesses contenues dans xvii, 16 et xviii, 14; au verset 2, למועד אשר דבר est l'écho de למועד הזה de xvii, 21 et de למועד, etc., de xviii, 14; au verset 4, l'expression כאשר צוה résume le commandement donné dans xvii, 12. En dehors de ces références explicites, on peut enregistrer le nom d'Isaac donné par Abraham (v. 3), lequel nom resterait arbitraire sans le récit xvii, 17, 19, car notre auteur fait parler Sara de צחק (v. 6) après la circoncision d'Isaac et ne le met nullement en relation avec ce nom dont l'initiative est attribuée à Abraham (v. 3). La question « qui a annoncé à Abraham » (v. 7), découle de xviii, 12-15; l'attribut « Égyptienne », donné à Hagar au verset 9, est conforme à xvi, 1; l'expression לגוי אשימנו (v. 13) constitue une variante de ונתתיו לגוי גדול, xvii, 20; Hagar s'égare dans le désert de Bersabée (v. 14) conformément à la donnée de xx, 1, qui raconte le séjour d'Abraham dans le pays du sud. De même le séjour passé du patriarche en Philistie (v. 23) n'est explicable que par ויגר בגרר (xx, 1). Enfin, la répétition de la conjonction גם au verset 26 est parallèle au xx, 6. Toutes ces reprises scellent l'harmonie de ce chapitre avec les chapitres précédents d'une manière pour ainsi dire matérielle; quant à son unité intérieure, elle ne laisse aucune place au doute : l'épisode du renvoi d'Hagar ne peut que suivre la naissance du fils de Sara, et en ce qui concerne la visite d'Abimélec, l'auteur lui-même

l'a rattachée aux autres événements par la date générale ויהי בעת ההיא (v. 22) et nous n'avons qu'à nous incliner.

Eh bien, malgré l'harmonie intérieure et extérieure de ce chapitre, les critiques modernes ont trouvé moyen d'en faire un amalgame d'éléments différents pris à leurs auteurs de prédilection A, B et C, et de le faire pétrir par le rédacteur diascévaste afin d'atténuer le bariolage et de rendre plus digestive la masse fatiguée. Il faut reconnaître que ce n'est pas par un simple plaisir qu'ils se sont chargés d'une besogne aussi ardue, c'est que la rédaction de ce chapitre non seulement donne un démenti absolu au système chimique imaginé par eux dans les chapitres précédents, mais détruit aussi de fond en comble l'édifice qu'ils élèvent sur la base des noms divins Yahwé et Élohîm. Rien de plus instructif à ce sujet que les versets 1-5, à cause de leurs références au chapitre XVII qui est élohistique n° 1 ou de A; mais alors, comment expliquer le nom יהוה du verset 1? L'amour du système recourt alors à l'intervention de R, qui aurait enlevé ces cinq versets à la suite du chapitre XVII et changé au verset 1 *b* אלהים en יהוה. De cette façon, il aurait collé ensemble 1 *a* qui est de C à 1 *b* qui appartient à A, et, de plus, rejeté le récit de C relatif à la naissance d'Isaac et n'en aurait laissé que 1 *a*, 2 *a* (à cause de לזקניו; cf. זקנים, XXXVII, 3) et le verset 7 (à cause du même mot). Inutile de demander la raison de cette rédaction capricieuse; les critiques n'ont jamais pris la peine d'y penser : il suffit qu'ils l'aient dit pour que cela soit incontestable. Ceux qui ne sont pas inféodés à une autorité quelconque resteront naturellement réfractaires à ces sortes de prétentions, et cela d'autant plus que les critiques se trompent également en prétendant, contre l'allure du récit, que le verset 6 entend expliquer le nom d'Isaac et, ce qui est encore plus fort, parce que la différence est manifeste, que les versets 9-21 contiennent une variante du renvoi d'Hagar relaté par C au chapitre XVI; de telles assertions ne sont certainement pas de nature à grandir le prestige du système documentaire. Tout aussi arbitraire est l'assertion que le verset 14 a subi une modification par la main de R ou d'un scribe postérieur et que R a abrégé quelque chose au verset 17; rien de pareil n'est arrivé, comme

on a pu s'en convaincre par le commentaire de ces passages. Ajoutons que les critiques ne sont pas plus heureux quand ils affirment que les versets 32-34 ont été empruntés à C et joints au récit 22-31 qui serait de B (Dillmann) : la continuité est assurée par l'analogie de XVII, 26-27, qui donne la teneur de 23-25, ainsi que de XX, 29, résumant brièvement tout le récit précédent. Il est vrai que le narrateur ne dit pas formellement au verset 22 qu'Abimélec est venu de Gérar à Bersabée, mais cela allait de soi puisque Bersabée est déjà mentionnée à propos d'Hagar (v. 14), et l'auteur s'est contenté de le rappeler en parlant de son retour en Philistie, façon analogue à celle de XX, 18 qui éclaire un point resté à l'ombre dans le corps du récit. Il n'est dit nulle part qu'Abimélec ait été le roi de la Philistie tout entière (contre Dillmann), mais Gérar en faisait partie : de là l'expression vague וישבו אל ארץ פלשתים (v. 32). Quant à ויקרא בשם יהוה qui se trouve chez le prétendu C (XXVI, 8 suiv.), les critiques ont oublié de nous dire comment A et B se seraient exprimés pour raconter cet acte d'adoration, ou bien croient-ils que, d'après ces deux auteurs, Abraham n'a jamais adoré son Dieu?

J. HALÉVY.

INDEX

DES IDÉOGRAMMES ET DES MOTS
CONTENUS DANS LES LETTRES BABYLONIENNES D'EL-AMARNA
(Transcription et traduction de M. HALÉVY)

PAR J. PERRUCHON.

(*Suite*[1].)

---

1. Voir le fascicule de janvier, p. 54-72, et le fascicule d'avril, p. 147-164.

32; **251**, 44; la-ki-i, **169**, 7, 9, 10; la-ki-mi, **154**, 14; **310**, 34; la-ki-si, **71**, 46; **85**, 33; la-ki-ta, **138**, 14; la-ku, **59**, 12; **60**, 30; **61**, 52; la-ku-ma, **74**, 19; la-ku-mi (?), **76**, 34; la-ku-ši, **262**, 46; li-ki, **41**, 16; **56**, 19; li-ku-na, **45**, 68. — *Ift.* el-te-ki, **100**, 22; **241**, 70; el-te-ku-nim-mi, **143**, 17; el-ti-ki, **100**, 26; i-el-te-ku, **100**, 31; ĭ-il-te-ki-ni, **300**, 27; ĭ-il-te-ku, **112**, 25; il-te-ku-nim, **143**, 15; ĭl-ti-ki, **89**, 47; **250**, 23; il-ti-ku-mi, **311**, 4; il-ti-ku-u, **219**, 6, *4;* il-ti-ku-u-me, **219**, *6;* ti-lĭ-ti-ku-na, **72**, 15.

Lal (?). — Lal-šu, **26**, 43², *16*.

La-li-e-ši-na (?), **24**, *39*.

La-li-ki (?). **158**, 35.

Lam, devant, avant (?). — La-am, **3**, 31; **267**, 22.

Lama (?). — La-ma, **149** *a*, 13.

Lamadu, savoir. — I-el-ma-ad, **265**, 18; **271**, 8; ĭ-ĭl-ma-ad, **101**, 18; **308**, 23; ĭ-ĭl-ma-du, **317**, 9; ĭ-la-mi-da, **318**, 23; il(?)-ma-ad, **306**, 15; li-el-ma-ad, **306**, 8; li-il-ma-ad, **219**, *8;* li-lĭ-ma-ad, **88**, *4;* ti-li-ma-ad, **67**, 7; lam-da-ta, **128**, 27; **261**, 9; la-ma-ad, **117**, 21; **159**, *5;* la-ma-ad-me, **115**, 18; li-ma-ad, **41**, 19; **53**, 5; **75**, 7; **244**, 3; la-ma-di (a-na). **138**, 16.

Lamanu, être mauvais, reprocher, accuser. — I-la-mu-nu-mi, **142**, 6, 8; la-ma-an, **143**, 11; la-mi-in, **183**, 5. — Lamnu, limnu, mauvais; la-am-na, **103**, 71; li-im-na, **78**, 23; **266**, 16; li-im-ni, **139**, 24; lim-ni-ta, **39**, 33; **49** *b;* lim-ni-te, **198**, 18; lim-ni-ti, **67**, 8. — Limnu, mal; lim-na, lum-na-ma, **63**, 35; lum(?)-ni, **42**, 60; lu-um-ni, **43**, 32; li-mu-tam, **10**, 47; la-ma-nis (?). **150**, 30. — Lam-nu-um, accusation, **142**, 7.

La-meš-šu (?), **28**, 17².

Lamatu, pour lamadu. — La-ma-te-ka, **103**, 59.

La-ni(?)-ma-an (?), **30**, *13*.

Lapaku (?). — Lu pa-ak-ku. **143**, 15.

Lapanu. — La-pa-ni-ta, une révolution, **247**, 13. — La-pa-na-a-tim, révoltés, **247**, 17.

Lapatu (labatu), toucher (?). — Li-il-pu-tum, **6**, 7, *9*.

Laqu (lagu, laku), prendre — I-al-qa, **281**, 27; i-la aq-qu, **7**, *26;* ĭ-lĭ-qa, **6**, 19; **56**, 6; **72**, 30; i-li-qa-bi (?), **299**, 13; ĭ-lĭ-qa-šu, **54**, 25; i-li-qu-ni, **6**, 20; il-li-qi, **15**, 29; il(?)-qa-mi, **100**, 19; il-qa-as-si, **24**, 42; il-qa-hu, **103**, 36; il-qu-ni, **218**, 5; il-qu-u-ni, **10**, 39; ta-al-qu-u, **1**, 8; tal-qa-mi, **71**, 21; ti-li-qa-at, **259**, 43; li-el-qu-ni, **9**, 18; li-il-qa-a, **19**, 15; **242**, 28, 32; li-il-qu-ni, **6**, *25*, *26;* li-il-qu-[in-ni], **4**, 16; li-il-qu-ni ik-ku, **4**, 14; li-il-qu-ni-is-šu, **7**, *16;* li-il-qu-u, **10**, 33; li-li-qi-ma, **15**, 32; u-la-qa (?), **74**, 10; la-qa (?), **49** *b;* la-qa, **61**, 69; **62**, 13, 32; **74**, 16; **91**, 13; la-qa-a, **83**, 34; **257**, 23; la-qa-am, **142**, 9; **251**, 24; la-qa-ši, **252**, 20; la-qa-ya, **75**, 40; la-qi(?)-mi, **102**, 27; la-qu, **62**, 33, 34; li-qa-mi, **97**, 11; li-qa-at, **284**, 8. — *Ift.* il-te-qi, **6**, *29:* lĭ(?)-ti-qa, **73**, 34.

La-ra-ak-šu-nu, **52**, 27.

Lasabu. — Il-si-ba, **239**, *6*.

Lasamu. — A la-as-su-ma ku u-nu-ši, je vous retrouve, **320**, 28.

Lasu (?). — Il-si(?)-an-ni, m'a chassé, **92**, 17.

Lasu (?), parler, porter. — Il-si, **240**.

13; il-si-su, **240**, *11*; il-su-su-ma, **239**, 7; il-su-u, **240**, *4*.

La-tab-mi (?), **199**, 10.

Latatu (?). — Il-te-e-it, qu'il prenne, **234**, 2.

La-tu-ma (?), **179**, 3. — La-tu-nu (?), **199**, 13.

La'u, pouvoir. — A-la-', **261**, 19, 24, 25; a-la-'-e, **103**, 58; e-li-'-e, **219**, 8; i-li-'-e, **103**, 62; i-li-', **261**, 19; i-li-e, **268**, 10; i-li-u, **251**, 36; **261**, 24, 25; **308**, 9; i-li-u-nim, **266**, 66; ti-li-u, **251**, 23, 44; **252**, 20; ni-la-u, **140**, 18; ni-li-u, **128**, 20; **255**, 20; la-..-e, **102**, 42. Voy. Lahu.

Lazazu (?). — I-la-az-zu-mu, **26**, 1; sal-zu-uz, **92**, 21.

Li-it-iṣ, **43**, 41.

Lib, *id.*, cœur, milieu, **3**, 32; **6**, *14*; **25**, 63², 64². — *Avec suff.* lib-ka, **3**, 8; lib-šu, **22**, *19*; **24**, 14, 19, *37*; **25**, *33*; lib-ku-nu, **143** *a*; lib-šu-nu, **26**, 8.

Libbu (lippu), cœur, milieu. — Lib-ba-am, **274**, 54; li-ib-ba-at, **7**, 32; li-ib-ba-ti, **7**, *15*; li-ib-bi, **320**, 29; lib-bi, **15**, 7; **57**, *3*; lib-bi-i, **24**, *48*. — *Avec suff.* lib-bi, **71**, 54; lib-bi-ya, **11**, 18; **90**, 15; **289**, 21; lib-bi-ka, **11**, 21; lib-bi-qa, **244**, 13; lib-bi-su, **22**, *34*; lib-bi-ši, **71**, 44, 48, 61; **219**, 8; lib-bi-ni, **24**, 60, 65; lib-bi-su-nu, **25**, 33²; **257**, 43; lib-bi-ši-na, **241**, 60; li-bi-ka, **19**, 6; **92**, 37; li-bu-šu-ma (?), **242**, 37.

Lib-?-a-pa, **22**, 12.

Lib-bi (?)-i-mu-šu-nu-ti (?), **242**, 27.

Lib-ni-a, **28**, *23*.

Li-gal, **242**, 31.

Li-il-šu (?), **95**, 36.

Li-iṣ-rum, **25**, *17*².

Lim (?). — Li-im, **21**, 39; **56**, 17; I li-im, **25**, *65*²; **26**, *47*, *48*; **85**, 5; II li-im, **85**, 3; V li-im, **26**, *36*²; lim, **42**, 48. — Voy. Limu.

Li-me-ma (?), **96**, 13. — Li-me-meš (?), **197**, 8.

Li-mi-ma (?), **316**, 6.

Limitu, confins. — Li-mi-ti-ka, **241**, 62.

Limu, éponymat. — Li-im, **248**, 27; li-mi (?), **6**, *18*.

Lippu (libbu), cœur. — Lip-pa-ka, **143**, 9; lip-pa-ku-nu, **143**, 41; li(?)-ip-pi-an-ni (?), **100**, 37.

Li-ši-ip, **18**, 26.

Li-u-tu, libres, **242**, 29.

Lu (?). — X lu, **25**, 4²; lu, **26**, *20*, *41*; **28**, 11²; I lŭ, **28**, *60*.

Lu, que, certes, **1**, 6; **3**, 42, 43; **4**, 7; **18**, 4; lu-u, **18**, 6; **23**, *42*; **25**, 7²; **31**, 5. — Lu-u répété, soit, **3**, 33.

Lŭ, *id.*, homme. — II lŭ, **45**, 12, 17, 59; **41**, 23; **92**, 1. — *Avec complément phonétique et suffixes* lŭ-li, **58**, 75, 82; lŭ-lim, **90**, 27; **131**, 3; **250**, 12; lŭ-lu, **58**, 92; lŭ-lum, **311**, 17; lŭ-ti, **47**, 25; lŭ-ut-ya, **71**, 16. — *Pl.* lŭ-meš, **10**, 39; **18**, 7; **36**, 11; lŭ-meš-at, **41**, 41; lŭ-meš-lim, **43**, 25; **58**, 104; lŭ-meš-tum, **43**, 39; lŭ-meš-u, **82**, 13; lŭ-meš-mi-lim, **282**, 4; lŭ-meš-ti, **50**, 21; lŭ-zun, **97**, 13; lŭ-ya, **23**, 29; **50**, 19; **58**, 80; **165**, 4; lŭ-ka, **311**, 23; lŭ-zun-ya, **251**, 7; lŭ-meš-mi, **64**, *11*; lŭ-meš-šu, **91**, 29; lŭ-meš-šu-nu, **8**, 20; III lŭ-meš-te, **47**, 36. — Lŭ, homme, est employé pour déterminer certaines fonctions, dans les mots suivants, où il est figuré en italique.

Lu (?). — Lu(?)-hal (?), **73**, 28.

Lŭ-dam-gar. — Lŭ-dam-gar-ya, **12**, 18; lŭ-dam-gar-meš-ya, **8**, 20. Voy. Dam-gar.

M

ma-a-di, **78**, 22; ma-ad, **9**, 12; **71**, 60, 62; ma-'-da-at, **6**, *25*; **21**, 27; ma-a-du, **11**, 5; ma-'-du, **23**, 27. — Ma-'-a-du-ti, nombreux, **1**, 10; ma-a-du-ti, **246**, 31; ma-da, **10**, 32; **97**, 30; ma(?)-da-ti, **87**, 28; **102**, 54; ma-du, **12**, 8; **43**, 43; mă-du-te, **125**, 8; ma-du-ti, **246**, 26; ma-id, **49**, *18*; **51**, 38. — Madatu, troupes; mă-da-ti (ṣab-meš), **103**, 18; mă-da-ti-šam (?), **103**, 17; mă-da-tum (ṣab-meš), **103**, 23.

Ma'edu, seul (?). — Ma-a-'-e-du, **242**, 22.

Ma-gal, *id.*, beaucoup, **31**, 5; **38**, 7, 11; **43**, 8; **71**, 60.

Magaru, être heureux, aider. — I-ma-gi-ir, **101**, 11; ma-gar-ra-at, **71**, 67; ma-ag-ru, **43**, 48; ma-gir (?), **29**, 5.

Ma-gi-id (?), **115**, 24.

Ma-il-gab-hu (?), **26**, 4.

Ma-ha-an (?), **28**, *19*[2].

Maharu, aller au-devant, recevoir, résister. — A-ma-ah-ha-ar, **3**, 43; **6**, *13*; li-im-hu-ur-me, **152**, 18; ma-har-mi, **58**, 79. — *Pi.* um-mă-ah hĭ-ru-ka, **143**, 13; mu-hur, **15**, 27, 31; mu-hur-ma, **15**, 31; mu-hi-ru (?), **106**, 8; ma-ah-ra-a, **7**, *23*; ma-ah-ra-nu-ma, **7**, 37. — Mahru, devant; ma-ah-ru-ma, **306**, 7; ma-ah-ri (a-na), **71**, 15. — *Cstr.* ma-ha-ar, **24**, *42*; **239**, *9*; ma-har (?), **50**, 12; **43**, 31; **71**, 35; **252**, 10; ma-har-ka, **8**, *44*; ma-ha-ri-ya (i-na), **24**, 38; ma-har-šu, **129**, 16; mah-ri-ya, **241**, 3; **244**, 46; mah-ri-ka, **18**, 4; **241**, 4; mah-ri-i, **29**, 7; mah-ri-qa, **244**, 44. — Mahritu, le passé; mah-ri-ti, **268**, 33; mi-it-ha-ri iš, **23**, 41; nam-ha-ra (?), **246**, 37; šum-hu-ra-ta, **261**, 9. — Tamharu, combat; ta-am-ha-ar, **47**, 3; **250**, 2; **258**, 4; ta-am-ha-ra, **41**, 3; **42**, 3; tam-har(?)-meš, **42**, 18. Me-ih-ru-ti (?), **24**, 32.

Mahaṣu, battre, combattre. — Mu-hu-ṣu, **304**, 9.

Mahašu. — I-ma-ha-aš-ši, **299**, 19.

Mahazu (mahaṣu), frapper. — Am-ma-ha-az, **89**, 24; i-ma-ha-za, **300**, 21; te-ma-ha-zu-nu (?), **110**, 21; ti-ma-ha-zu-ka, **299**, 27; me-hi-iz, **308**, 8, 12; ma-ha-zi, **318**, 13; mu-uh-hu-uz (?), **26**, 30; tu-um-ha-zu, **299**, 17.

Mahazu, ville, localité. — Ma-ha-za-na, **81**, 36; mi-hi-iz-me, **150**, 24.

Ma-ka-nu (?), **58**, 67.

Makaru. — A-ma-ka-ra, **45**, 25.

Makatu, tomber, se jeter. — Am-ka-ut, **62**, 6; am-ku-at, **170**, 5; am-ku-ut, **35**, 4; **41**, 8; **141**, 4; am-ku-ut-me, **115**, 8; **304**, 15; am-ku-ut-mi, **286**, 9; am-kut, **34**, 3; **101**, 4; am-kut-mi, **102**, 4; **103**, 66; **104**, 4; **139**, 7; am-mak-kat, **258**, 9; ĭ-ma-ku-ta, **89**, 3!; **252**, 43; i-im-ku-ut, **88**, *6*; im-ku-ut, **129**, 6; **312**, 7; ti-ma-ku-ta, **253**, 10; ma-ki-it, **176**, 16; ma-ku-tam, **199**, 7. — Maktatu, maktitu, prosternation; ma-ak-ta-ti, **101**, 6; **175**, 5; ma-ak-ti-ti, **271**, 5; **305**, 4, 5; man-ku-ta, **283**, 8.

Makazu (?). — I-ma-ak-ka-zu, **26**, 59[2].

Maku, tomber sur. — I-ma-a-ku (?), **24**, 22; ni-ma-ku-ma, **250**, 32; ma-a-ku (?), **24**, *55*, *61*, *62*; **28**, *15*.

Mal+an, *id.*, mère. — Mal+an-ka, **24**, 9, *13*, *14*; mal+an-šu, **23**, *18*, *53*; **24**, 66; mal+an-šu-ma, **24**, *64*. — *Pl.* mal+an-meš, **21**, 27.

Marhasu. — *Tak* mar-ha-su, **25**, 52.
Mar-na (?), **28**, 21.
Mar-ši-šu, **26**, 2, 52.
Mar(?)-si(?)-te(?)-meš. **71**, 74.
Maru, fils. — Ma-a-ru (?), **78**, 2; ma-a-ri (?), **78**, 5. — *Cstr.* ma-a-ar, **320**, 3: ma-ar, **7**, *1*; **19**, 4; **240**, 11; **320**, 11; ma-ar-šu, **22**, 30. — *Pl.* ma-ri, **280**, 21; ma-ri ya, **92**, 45; ma-ri su, **283**, 10.
Maṣalu. — Ul-ta-am-ṣi-il, **240**, *17*.
Maṣu, atteindre (?). — I-ma-aṣ-ṣi. **10**, 30. — *Sh.* u-ša am-ṣi, **240**, 3; uš-šam-ṣa, **282**, 10; mi-i-ṣu, **225**, 27.
Mašahu. — Ma aš-hu, **247**, 43.
Mašalu, briser. — Im-šil-ma, **240**. *15*; ma aš-lu, **6**, *8*; **246**, 77. — Mišelu, mišilu, moitié; mi-še-li, **240**, *15*; mi-ši-il-šu, **268**, 56; mi-ši-el. **9**, 13; li-me-eš-še-el-si, **246**, 24.
Mašaru, envoyer. — Ĭ-mă-še-ru, **144**, 17; i-ma-ši-ra, **45**, **77**; **49**, *26*; **250**. 60; **252**, 34; **271**, 12; Ĭ-ma ši-ra-šu, **45**, 82; Ĭ-ma-ša-ra-ni-me, **159**, *9*; li-ma-aš-šir, **34**, 13; **266**, 17; **274**, 20; li-ma aš-šir-ru, **279**, 33; li-me-eš-še-ru, **246**, 14; li-meš-šir-šu, **226**, v°; **230**, 11; li-meš-šir-šu-ma, **246**, 72; **248**, 25; li meš-šir-šu-nu-ma, **247**, 48; li-me-eš-šir-šu-nu-ti-ma, **24**, *73*; li miš-šir-šu-nu-ti-ma, **246**, 76; ta-ma-aš-ši-ra, **249**, 26; ni-ma-aš-ši-ru-su, **281**, 18. — *Pl.* u-ma-aš-ša-ra-an-ni, **22**, *20*; **247**, 16; u-ma-aš-ša-ru-ni-ni, **36**, 12; u ma-aš-šar-šu-nu, **22**, 25; u-ma-ša-ar, **7**, *21*: u-ma-šar-su, **39**, 21; u-ma-še-ru, **103**, 38; **144**, 13; u-ma-ši-ra-an-ni, **185**, 13; u-ma-šir-an-ni, **92**, 56; u-ma-ši-ru-ma, **251**. 35; u-maš-ši-ru-na, **144**, 11: u-maš-šir-ma, **24**, *56*; u-maš-šir-su, **24**, *65*; u-maš-šir-su-ma, **24**. *57*; u-maš-šir-su-nu-ma, **24**, *16*: u-maš-šir-šu-nu-ti, **24**, *61*: u me-eš-še-ru-ma, **24**, 69; lu-ma-še-ir, **104**, 58; lu-ma-še-ra, **102**. 15; **103**, 18; (lu)-ma-šir, **92**, 51; lu-ma-šir, **106**, 20; lu-ma-ši-ra. **174**, 28; lu-ma-ši-ra-ni, **169**, 21; lu ma-šir-an-ni, **92**, 42; tu-ma-aš-šir, **173**, 8; tu-ma-ši-ir, **199**. 17; tu-ma ši-ra, **244**, 9; tu-ma-ši-ru-na, **257**, 44; tu-ma-ši-ru-ni, **244**, 48; mu-še ra, **103**, 52, 58; **105**, *10*; mu-še-ra-an-ni, **103**, 51; mu uš-še-ir, **9**, 25; muš-šir, **24**, 52. — *Ift.* um-te-eš-šir, **24**, 44. — Ma ša-a-ri, **231**, 10. Mu še ir ti, expédition, **103**, **53**; mu-uš-šu-ri, **22**, 21; muš-šu-ru-tum, **24**, 50, *15*, *42*: mu-u-uš-rat (?). **26**, *45*.
Maš-ša-ra-ab-da, **234**, 9.
Maš-ši-.-mu, **28**, 6?.
Maš (ou pa)-ta-ri, **54**, 28.
Maš-ti, **197**, 9.
Maštu. — Ma-aš-ta ka, ta grâce, **253**, 5.
Mašu, partir, oublier. — E-ma-aš-ši, **171**, 5; i-ma-aš-ši, **199**, 2; li-it-im-.-šu-nu, **18**, *31*: ti-im-še-e-ti (?), **242**. 42.
Mat, *id.*, pays. — *Dét. des noms de pays* et *cstr.* de matu. **1**, 1, 3, 5; **2**, 1; **3**, 6; mat-ya, **4**, 13; **22**, *18*: mat-ka, **4**, 15; **15**, 7; mat-šu, **33**. 37; mat šu-ma, **24**, 30; mat-zu. **246**. 70; mat-ki, **42**, 2; **77**, 11. — *Pl.* mat-ki-meš-šu. **116**, 24; mat-ki-zun, **73**, 9; **80**, 3; mat-mat-ka, **11**, 6; mat-mat-meš, **39**, 23; mat-mat-meš-ki, **42**, 2; mat-mat-ki-meš, **41**, 2; **61**, 63; **74**, 2; mat-mat(?)-ti, **92**, 81; mat-mat-zun-mi, **238**. 5; mat-meš-šu, **57**. *11*; mat-sun, **97**, 28; mat-zun,

37; mi-im-ma (mi-am-ma), 9, 17, 33; 22, 19; 23, 15; 23, 34; 24, 51; 32, 16; 75, 32; 317, 3; mi-im-ma-a-ki, 100, 28; mi-im-ma-a-me, 23, 15; mi-im-ma-am-ma, 143, 7; mi-im-ma-an, 36, 14; mi-im-ma-ku, 24, 67; mi-im-ma-ma, 7, 13, 33, 35; mi-im-ma-meš, 73, 34; mi-im-mi-meš, 73, 32; mi-im-ma-nim, 26, 45[2]; mi-im-ma-šu, 63, 5; mi-im-me, 45, 73; 127, 7; 177, 6; 313, 7; mi-im-me-ni, 297, 10; mi-im-mi, 44, 18; 49, 15; 51, 32; 95, 17; mi-im-mi-ya, 51, 38; 54, 11; 63, 40; mi-im-mi-šu, 45, 28; mi-im-mi-šu-nu, 51, 27; mi-im-mi-zun, 265, 28; mi-im-mi-ya-zun, 264, 27; mi-im-mu, 71, 62; 76, 21; mi-im-mu-ka, 22, 7; mi-ma, 99, 12; 244, 13; 269, 10; mi-ma-nu, 45, 35; mi-me-e, 16, 15; mi-mi-ya, 305, 14; mim-me, 112, 26; mim-mi-ya, 112, 26; mim-mu, 114 c; mim-mu-ka, 246, 8; 248, 12; mim-mu-šu, 49, 18; mim-mu-šu-nu, 246, 84; 247, 20; mi-mu, 49, 24; 95, 21; mi-mu-nu, 28, 53[2].

Mina, quoi, tout ce que. — Mi-i-na, 39, 18; mi-i-na-am, 31, 6; mi-i-na-am-ma, 320, 39; mi-i-na-am-me-e, 36, 36; mi-na, 36, 18; 44, 14, 17; 46, 35; 48, 11; 149, 6; 177, 13; 240, 41; mi-na-a, 3, 9; 24, 53; 44, 24; 240, 24; mi-na-a-am, 33, 4; mi-na-am, 40, 38; mi-na-am-mi, 128, 22; 310, 37; mi-na-a-sa, 92, 34; mi-na-at, 252, 33. Voy. Mini et Minu.

Mindi, pourquoi. — Mi-in-di, 3, 20; mi-in-di-e-ma, 3, 23.

Mini. — Mi-ni (VII), 131, 6. — Quoi; mi-i-ni-im-ma, 24, 44; mi-ni, 38, 37. — Mi-ni (a-na), pourquoi, 42, 51; 45, 8, 30; 63, 6; 87, 9; 91, 8; 241, 59; mi-ni-i, 3, 10; (a-na), 3, 40, 42; mi-ni-im-ma, 24, 14, 37; mi-ni-im-me, 24, 12; mi-nim (a-na), 43, 14, 30; 72, 10; mi-nim(?)-ma, 56, 10; mi-nim-mi (a-na), 260, 8. Voy. Mina et Minu.

Mi-ni-ti, 25, 7[2], 9[2].

Minu (mina, mini), qui, quoi. — Mi-i-nu ma, 73, 36; mi-i-nu-um-me-e, 36, 17; mi-nu, 57, 13, 17; 58 f; 72, 16, 20; 74, 11; mi-nu-me-e, 18, 10; mi-nu-mi, 76, 48; 305, 14; mi-nu-ni, 241, 83. — Mi-nu-si-na, mines (?), 242, 43; mi-nu-um, 50, 16; 76, 14; mi-nu-um-ma, 3, 29; 40, 7, 17; mi-nu-um-me, 40, 11; mi-nu-um-me-e, 18, 35; 24, 7, 13, 14, 33; 29, 10; 246, 52; 275, 50; mi-nu-um-mi (a-na), 244, 9; 255, 9; 266, 56; mi-nu-u, 6, 17; 7, 15; 92, 28; mi-nu-qa-ma, 83, 35; mi-nu-ti (i-na), 25, 38.

Mir, id., 28, 22[2], 57[2], 66[2].

Mi-rib(?)-ma-tu, 71 d.

Mi-ru-ti, 268, 20.

Mi-ši, 42, 38; 51, 26; 58, 72, 73. — (Lû meš), 76 a; mi-ši-a-ti, 86, 20; mi-si-šu, 268, 57.

Mi-šu, 50, 1.

Mi-ya. — Mi-ya-me, qui donc? 121, 22. — Mi-ya-mi, parce que, 60, 17. — Qui? 101, 10; 150, 11; 290, 12; 294, 16; mi-ya-ti, 112, 8; 144, 12; mi-ya-nu-uu, 86, 9; mi-ya-šu-mi, 48, 63. Voy. Mi.

Mi-ye-ma, les eaux, 99, 31.

Mi-zi, 185, 27.

Mu, id. — I mu, 25, 37[2]; 26, 48[2], 49[2]; II mu, 48, 9; V mu-meš, 43, 17. — Id., année, 1, 14; 102, 58; 103, 20; 104, 52; mu-a-na, 274, 19. — Pl. mu-meš, 202, 13;

248, 27; mu-meš-ti, **21**, 39; **24**, *19;* mu-am-meš, **48**, 8.
Mu, *id.*, nom. — Mu-meš (?), **81**, 26. — Au sujet de, **294**, 12.
Mu, eau. — Me-e, **240**, *26;* **267**, 65. Voy. Mi-ye-ma; mu-u (?), **7**, *8.*
Mu-bal (i), **28**, 8^2.
Mu-gan, **55**, 25.
Mu-ga-ti, **266**, 74.
Muh, **muhu**. — Muh, *id.*, sur, **10**, 23; **23**, 12, *49;* **26**, 42^2; muh-me, **80**, 30. — *Avec suff.* muh-ya, **23**, 36; **43**, 9. — Muh-ya-a-tum (?), à cause de moi, **112**, 10; muh-ka, **31**, 3; muh-qa, **59**, 20; muh-šu, **71**, 52; muh-ši, **43**, 9; muh-nu, **87**, 16; **280**, 30, 42; **287**, 19; muh-šu-nu, **14**, 20; muh ma-an-ni, **100**, 16. — Muhu, élever; li-mu-hu, **149** *a*, 16. — Muh-tim, haut, **92**, 81. — Mu-hi, sur, **92**, 43, 51; mu-hi (i-na), **24**, 30; *av. suff.* mu-hi-ya, **46**, 14; mu-hi-ka, **41**, 17; **46**, 13; mu-hi-šu, **100**, 29; mu-hi-nu, **280**, 28; mu-hi-ti, **92**, 47. — Muh-hi, **24**, *32*, *33; av. suff.* muh-hi-ya, **39**, 31; **162**, 13; muh-hi-ka, **29**, 13; muh-hi-šu, **28**, *17*^{2}; muh-hi-ku-nu, **82**, 31. — Mu-uh, **45**, 61; mu-uh-ha-šu, **26**, 26; mu-uh-hi, **8**, 16; **242**, 9; **295**, 15; mu-uh-hu, **26**, 24^2; *av. suff.* mu-uh-hi-ya, **3**, 31; **6**, 18; mu-uh-hi-ka, **7**, 39; mu-uh-hi-šu, **9**, 20; mu-uh-hi-ni, **279**, 45.
Mu-lu, **25**, *64*, *65*.
Mu-lu-u-ki, **25**, *65*^{2}.
Mu-ma, quelque chose, **255**, 35.
Mun, *id.*, **26**, *10*. — Mun-zun, menu bétail, **241**, 19.
Mun(?)-**im-mu-ri-ya**, *n. pr.*, **246**, 1.
Mu-nu, **28**, 62.
Mu-rù-nu (?), **87**, 26.
Mu-u-ri-šu, **26**, 33.
Mu-ur-ra, **301**, 16.
Mu-ša-lu, **25**, *16*^{2}.
Mušar, lettre, tablette. — Mu-šar-meš, **279**, 13, 44.
Mušu. — Mu-šu, **52**, 7; **104**, 6. — Mu-šu, service, **103**, 59. — Nuit, **228**, 11; **311**, 7; mu-ša, **22**, 14; **42**, 52, 53; **51**, 12; **57**, *21;* **250**, 65; **252**, 36; mu-ša-am, **253**, 21; mu-šé-meš, **30**, *10;* mu(?)-ši, **24**, 85.
Mu-ta-a-an, **115**, 32.
-.-**mu-ta-aš-šu**, **279**, 9.
Mu-ta-mi-nu, **46**, 50.
Mu-ta-nu-mi, la peste, **82**, 10. — Mu-ta-nu-u, les pestiférés, **82**, 12.
Mu-te-meš-šu (lû-meš), **274**, 36.
Mu-tu, mari, **52**, *16*. — Mu-ti, mon époux, **249**, 21; mu-ti-ma, **320**, 33; mu-ti-i-ka, **249**, 8, 11; mu-ti-šu, **24**, 68.
Mu-uz-zi-e, **28**, *26*.
Mu-za-nu, **50** *b*.

(*A suivre.*)

Une Inscription de Nabopolassar.

(*Suite*[1].)

L. 21. Ici commence une longue période qu'il faut relier à « ninumišu » de la ligne 30, « lorsque . . . . . alors, à ce moment ». Les lignes 21-30 ne sont qu'une incidente. Nabopolassar n'est pas préoccupé de nous rapporter ses conquêtes, il glisse rapidement et a hâte d'arriver à ce que lui et tous les rois néo-babyloniens considèrent comme leur œuvre la plus importante : la construction et la réparation des temples.

L. 21. Lacune dans Strassm.

L. 22. Lacune dans Strassm.

L. 23. « Naraam » se rapporte à Marduk et à Nabu, comme « ilâni alik paniia, les dieux qui marchent devant moi », « ardâni dâgil paniia, les serviteurs qui virent ma face », et cet exemple bien curieux : « Ašur v Ištar râ'imu šangûtiia ». Règle générale : L'apposition se rapportant à des substantifs au pluriel demeure au singulier, même quand elle est un participe.

L. 23-25. Mutilations dans Strassm.

L. 24. Je traduis : « Par l'arme » et considère « kakku » comme une espèce d'état absolu; « kakku », de la racine « kanaku, écraser », « gi = ki = kin (כן), solide ».

L. 25. Girra, dieu qui a plusieurs fonctions, apparaît (V R., 50-53 *b*) comme un dieu des champs, « bul an-Girra, bétail de Girra »; puis dieu des enfers (v. IV R., 49, n° 2, 53; v. Cosmologie de M. Jensen, p. 480-484). Girra n'est probablement qu'un autre nom de Nergal, ce qui semble résulter de V R., 46, 18 *b*. Le nom complet de « Girra » serait « Girragal », pour « Urugal = Nergal » (v. III R., 68, 20 *ef*). L'étymologie de « Girra » est « gir (araméen גירא, flèche), arme », et est une dénomination de Nergal, comme dieu de la guerre. « Gir », ayant aussi en assyrien le sens d'« éclair »,

1. Voir le fascicule d'avril, p. 165-174.

l'éclair étant considéré comme une flèche, la conception de Nergal comme dieu de la guerre et le nom Girra peuvent reposer sur le phénomène de la foudre. Les autres attributions de Girra-Nergal, c'est-à-dire sa fonction de dieu de la mort, des morts, dieu de la peste, dieu des chaleurs caniculaires se rattachent toutes à la même conception.

L. 26. « Mušapriḳu », šafel de « paraḳu, briser ». La variante « muštapriḳu » est le ištafel, lequel tantôt n'altère pas le sens du šafel, tantôt lui donne une acception passive; de même pour le pael et iftaal; dans la phrase « mušapriḳu » se rapporte à « kakku ».

L. 27. « Ibbaru », nifal de « baru (ברי), voir, voir attentivement, avec une idée d'admiration ou de merveilleux »; nous retrouvons cette racine dans le mot « tabratu, tabritu, objet d'admiration », appliqué si souvent soit aux grands travaux entrepris par les rois, soit aux riches dépouilles prises sur les ennemis. « Ibbaru » n'est pas le pluriel, mais le relatif terminé en *u;* une proposition peut être relative sans être introduite par une conjonction spéciale et sans le mot « ša », mais uniquement par la terminaison du verbe en *u*. Exemple (V R., 7, 86) : « bitu epušu, la maison que j'ai construite ».

L. 28. La variante porte « lu u' ir-ru ».

L. 29. On trouve aussi pour rendre la même idée les adverbes « tilaniš » et « karmiš ».

« Tul », idéogramme de « tullu, colline, monceau de ruines », hébreu תל, arabe « monticule de sable ». Peut-être dans « gatu » idéogramme de « ila, élevé », avons-nous cette même racine « tu »; « ga » serait abrégé de « gat, main », et nous aurions main élevée pour exprimer l'idée de hauteur, comme « šu-zi, main ferme », a le sens de « keniš », comme « šu-bil, main neuve », a le sens de « eššiš » (IV R., 12, 30*f*).

« Karmu a », en assyrien, le sens général de « champ »; en hébreu, l'acception s'est restreinte au sens de « vignoble ».

L. 30. « Te », idéogramme de « temen », en reproduit la première syllabe; l'acrologie est un des plus féconds principes de l'idéographie. « Temen-an-ki » signifie « fondement du ciel et de la terre; « an » a le sens de « ciel » par extension; le

premier sens est « dieu »; « anu » est un mot assyrien signifiant « dieu », et « anutu, divinité »; la syllabe « an » ne présente donc, au point de vue sémitique, aucune difficulté.

L. 31. La variante porte « zikkuum, monceau, tas », les tours n'étant, dans l'architecture assyrienne, qu'un amas de terre; pour le mot « ziikkuum » v. l. 19.

L. 32. Littéralement « dans le temps, avant moi ».

L. 33. « Šukupaat », orthographe viciée du verbe « sakapu ». La distinction du *sh* et *s*, soigneusement observée dans l'ancien empire babylonien, s'efface sous l'influence assyrienne, où *sh* s'est peu à peu confondu avec *s*, « našḫuru » mis communément pour « naṣhuru », « išpunu » pour « ispunu ». Pour cette raison, « Šarrukin » est transcrit par les Hébreux סרגון (ils entendirent prononcer *s*), « Ašuraḫiddina », par אסרחדון, tandis que l'ancien mot « Aššur » est rendu par אשור, ce qui prouve bien que le changement ne s'était fait qu'à la longue.

L. 34. « Za » pour « sa » et « sa » pour « ša ».

« Iraat » de « irtu », littéralement « poitrine, cœur, entrailles du sol ».

« Ki-gal, lieu vaste », d'ordinaire avec le sens de « enfer, vaste espace souterrain », ici simplement « intérieur du sol ».

L. 34-37. D'après la syntaxe de l'assyrien, le complément précède le verbe dans les propositions avec gérondif. Exemple (IV R., 21, 29 *a*) : « ana mimma limni ṭaradi, pour chasser tout mal ».

L. 39. Le sens que nous donnons à « allu » résulte de K. 2329 (v. Brun., n° 5750). Habituellement cet idéogramme se lit « narṭabu » et signifie « canalisation »; mais comme il ne s'agit pas dans notre texte de canal, mais de la restauration d'un temple, il faut entendre par « allu » les instruments nécessaires pour avoir de l'eau en abondance. La question de l'eau est celle qui préoccupe les Assyro-Babyloniens avant toutes les autres. « Uru » et non « šiluru », comme lit M. Winkler; en effet, le premier signe est identique au signe qui précède le mot et que M. Winkler lit lui-même *u;* « uru »

signifie « tronc d'arbre, poutre ». Dans le récit du déluge, nous lisons : « Kima uri pagrat ušalli, les cadavres flottèrent comme des troncs d'arbre ».

L. 40. L'idéogramme de « ivoire » est « ka (bouche) », « am, bœuf », « si (corne) », « am-si = éléphant ». Les racines sémitiques de ces idéogrammes ne sont pas encore tirées au clair. Une variante porte « ka-am-su, bouche-bœuf-peau »; « am-su » a la même valeur idéographique que « am-si » ; « am-si » est plus fréquent.

« Ušu ». L'idéogramme est « iṣ-dan » ou « rub, bois fort, solide ou précieux ». Quelques assyriologues y voient l'ébène.

L. 41. « Musikannu », d'après les uns « sycomore », d'après les autres, « une espèce de palmier » (v. Congrès de Berlin, mai 1881, recherches de G. Smith et Schrader; v. Pognon, W. B., p. 44).

L. 43. « Šaadliatim ». Le premier sens de ce mot est « riche, splendide », et par extension « abondant, nombreux ».

L. 44. « Dikuut », de la racine « daku », si fréquent dans les textes historiques précisément avec « ummanu » : « ummania adki, je levai mes troupes ». Je ne comprends pas ce qui a arrêté M. Winkler; « dikuut » vient régulièrement de cette racine et signifie « contingent de troupes affectées ici aux travaux de la paix ».

L. 45. « Luušaaššiim », šafel de « našu, porter, lever », donc « faire lever, enrôler ». Le sens pourrait aussi être : « je leur ai fait lever, porter ces poutres »; la phrase serait : « les ouvriers . . . . . je leur ai fait porter . . . . . ».

COLONNE II

L. 1. « Almiin » appartient par le sens à la ligne 45 de la première colonne. Le mot vient de « lamu (לוה), joindre, unir ». « Labanu » a le sens primitif de « aplatir », de là « faire des briques ».

L. 3. Variante « usabtiik ».

S. KARPPE.

(*A suivre.*)

Épigraphie arabe d'Asie Mineure

PAR M. CLÉMENT HUART.

(*Suite*[1].)

N° 37.

Mosquée d''Abd-ul-Mu'min, au dessus de la porte d'entrée. Inscription distique.

1 امر بتجديد هذا المسجد المبارك المعروف بمسجد المغاربه فى ايام
دوله السلطان الاعظم ظل الله فى العالم غياث الدنيا والدين سلطان
الاسلام والمسلمين ابو الفتح كيخسرو بن قلج ارسلان خلد الله دولته
ونصر الويته

2 العبد الضعيف المحتاج الى رحمه الله الراجى عفو الله واحسانه محمود بن
امير الحاج ادام الله سعادته واحسن خاتمته فى شهور سنة اربع وسبعين
وستمايه والحمد لله وحده صلى الله على محمد

Les mots non ponctués, à la première ligne, ne sont guère difficiles à restituer. Je lis امر بتجديد هذا المسجد المبارك et plus loin غياث الدنيا والدين.

« A ordonné la restauration de cette mosquée bénie, connue sous le nom de *mosquée des Maghrébins*, sous le règne du grand sultan, ombre de Dieu dans le monde, Ghiyâth-ed-dounyâ w'ed-dîn, sultan de l'islamisme et des musulmans, le victorieux, Kaï-Khosrau, fils de Qylydj-Arslân (que Dieu éternise son empire et aide ses drapeaux!), le faible esclave qui a besoin de la miséricorde de Dieu et espère en son pardon

1. Voir le fascicule de janvier 1894, p. 61-75, le fascicule d'avril, p. 120-134, le fascicule de juillet, p. 235-241, le fascicule d'octobre, p. 324-332, le fascicule de janvier 1895, p. 73-85, et le fascicule d'avril, p. 175-182.

et en ses bienfaits, Maḥmoûd, fils d'Émir el-Hâdjdj (que Dieu fasse durer sa prospérité et rende sa fin bonne!), dans le courant de l'année 674. Louange à Dieu seul! Que Dieu bénisse Moḥammed! »

On remarquera l'emploi de la formule : « Louange à Dieu seul! » qui est, pour ainsi dire, caractéristique du style maghrébin. L'année 674 commence le 27 juin 1275; elle correspond au règne de l'un des derniers sultans seldjouqides de Roûm, Ghiyâth-ed-dîn Kaï-Khosrau III, fils de Rokn-ed-dîn Qylydj-Arslân IV.

Ce souverain était monté sur le trône de Qonya en 663 (commençant le 24 octobre 1264), date sur laquelle la numismatique permet de ne plus conserver de doute. Son père Qylydj-Arslân IV avait été étranglé par les Mongols qui occupaient le territoire, sous l'impulsion du *pèrvânè* ou chambellan Moʿîn-ed-dîn Soléïmân[1]. Le jeune prince avait alors deux ans et demi[2], et ce fut naturellement celui qui l'avait placé sur le trône, l'ancien chambellan de son père et son meurtrier, qui régna sous son nom. En 675 (commençant le 15 juin 1276), après douze ans de tranquillité, de grands désordres éclatèrent sous l'impulsion d'un émir nommé Chéref-ed-dîn. C'est en cette année que se produisit, à Erménâk, la révolte de Qaramân, qui devait fonder une dynastie sur les lieux mêmes où les Seldjouqides avaient régné si longtemps, et celle des Oûtch. L'approche des troupes égyptiennes empêcha le ministre de Kaï-Khosrau III de s'occuper de ces deux rébellions. En effet, cette même année, le sultan mamlouk d'Égypte Mélik ezh-Zhâhir Béïbârs el-Bondoqdâri avait envahi l'Asie Mineure, à la recherche des Mongols. Il rencontra un gros de

1. Abou'l-Fédâ, éd. de Constantinople, t. IV, p. 5, qui place par erreur ces événements sous la date de 666. La vraie date est donnée par les monnaies de la collection Ghâlib-bey (*op. laud.*, p. 81).

2. Abou'l-Fédâ prétend qu'il avait quatre ans (*l. l.*). Suivant l'auteur du *Târîkh Munejdjim-bâchy*, ce serait Qîwâm-ed-dîn qui aurait excité les Mongols contre le prince seldjouqide; son successeur aurait maintenu en place le ministre de son père, Fakhr-ed-dîn, mais la réalité du pouvoir serait passée, comme le dit Aboul'-Fédâ, aux mains du chambellan Mo'în-ed-dîn (t. II, p. 572-573).

leurs troupes à El-Bistân, sous les ordres de Tanâoun, qu'il défit complètement le vendredi 10 dhou'l-qa^cdé (16 avril 1277). Après ce succès, Béïbârs se rendit, au rapport d'Abou'l-Fédâ (IV, p. 10), à Qaïçariyya, où il devait se rencontrer avec le *pèrvânè* Mo^cîn-ed-dîn, à la suite d'une entente secrète qui s'était établie entre eux. Mais cette rencontre ne se produisit pas, et après être resté sept jours à Qaïçariyya et y avoir fait dire le prône en son nom, le sultan d'Égypte fut contraint, par suite du manque de provisions et de fourrage, de rentrer en Syrie. Mo^cîn-ed-dîn se trouvait alors à l'*ordou* d'Abaqâ; il y fut mis à mort par ordre de l'empereur mongol, avec plus de trente personnes de sa maison.

A partir de ce moment, la tranquillité ne se rétablit plus en Asie Mineure, et des révoltes se manifestèrent de toutes parts. Ghiyâth-ed-dîn Kaï-Khosrau III mourut en 681 (commençant le 11 avril 1282), laissant un trône vacillant au fils de son oncle ^cIzz-ed-dîn Kaï-Kâous II, Ghiyâth-ed-dîn Mas^coûd II.

N° 38.

Au-dessus de la porte du vieux Bézestân.

بدولت سلطان سلیمان
ولیّ القدر ذوقدر دی مولی
بکرد اماده تبزازیه تاریخ
بزازن قَدَر زوی مولیٓ

Vers persans, incorrects, sur le mètre *hazadj*. Il manque deux pieds au premier vers. Le sens semble être celui-ci :

« Sous le règne du sultan Suléimân, revêtu de la puissance, le fort, le maître, ont disposé le *Bezzâziyé* (marché aux toiles) les marchands toiliers du destin, chargés par lui (ce qui forme un chronogramme). »

Le calcul des valeurs numériques des lettres entrant dans la composition du dernier vers, ou même des deux derniers,

n'aboutit à aucun résultat raisonnable. Cette inscription est néanmoins, de toute évidence, du temps du sultan ottoman Suléimân el-Qânoûnî.

N° 39.

Sur une pierre provenant de l'ancien château et conservée dans le vieux Bézestân, devenu une sorte de musée municipal.

عامر الحصن اباهر البُرهان
وهو سلطان محمد ازمرد
اسمعوا مر لسانى لنا ريح

Fragment de poésie arabe. A joindre au numéro suivant.

N° 40.

Sur une autre pierre dans le même endroit.

قد بنى بالعلي مبانيه
لاری فی الدیا امدانه
خلد الله عدل بانيه

Fragment de poésie arabe. En joignant l'un à l'autre les n°s 39 et 40, on a les vers arabes suivants (mètre *khafîf*, incorrect) :

عامِرُ الحِصْنِ باهِرُ البُرهانْ   قد بنى بالعُلى مبانيه
وَهْوَ سلطان محمّدُ بْنُ مُراد   لا أرى فى الديار مدانيه
اسمعوا من لسانِىَ التاريخْ   خَلَّدَ اللهُ عَدْلَ بانيه

« Il a restauré la forteresse, celui dont la preuve est brillante; il en a élevé les constructions dans les airs.

« C'est le sultan Moḥammed, fils de Mourâd; je ne vois, dans aucun pays, personne qui l'égale.

« Écoutez de ma bouche ce chronogramme : Dieu éternise la justice de son constructeur! »

Le calcul des lettres entrant dans la composition du chronogramme donne l'année de l'hégire 872 (commençant le 2 août 1467), qui correspond au sultan ottoman Moḥammed II, fils de Mourâd II.

En 1466, le sultan Moḥammed, désireux de joindre la Qaramanie à ses États, s'était emparé de Qonya où résidait Pîr-Aḥmed, fils d'Ibrâhîm-bey. Il tenta en vain de prendre Isḥaq-bey, qui s'était réfugié à Laranda et qui s'enfuit; il fit exterminer tout ce qui restait de la famille turque des Torghoûd (voir plus loin, inscription n° 45), et transporta à Constantinople, suivant la vieille coutume des potentats orientaux, les ouvriers de Qonya et de Laranda. Telle fut la fin de la dynastie de Qaramân[1]. Notre inscription montre que l'année qui suivit ces événements, le sultan Moḥammed se croyait si peu sûr de la conquête du pays et si peu à l'abri d'un retour offensif d'Isḥaq-bey, réfugié auprès d'Ouzoun-Ḥasan, qu'il prit soin de faire réparer et restaurer le château de Qonya.

N° 41.

Inscription sur une pierre conservée dans le vieux Bézestân, de provenance inconnue.

السلطانی

الحسن بن یوسف و ما فلا

« [Édifice] impérial. El-Ḥasan, fils de Yoûsouf..... »

(*A suivre.*)

Les Inscriptions de Bhattiprolu[2].

Le numéro de mars 1894 de l'*Epigraphia indica* contient un article de M. G. Bühler, de Vienne, sur les inscriptions sanscrites découvertes dans le stûpa de Bhattiprolu (gouver-

1. Hammer, *Histoire de l'Empire ottoman*, t. III, p. 119.
2. Cette notice était destinée au numéro précédent de la *Revue sémitique*, mais elle a dû être remise à cette occasion, faute de place. LA RÉDACTION.

dement de Madras) par M. A. Rea, archaeological surveyor de Madras. Ces inscriptions, qui se trouvent sur des reliquaires en pierre et en cristal, sont au nombre de dix et sont écrites dans un alphabet qui est une variété de l'alphabet *maurya*. On sait que la dynastie des Maurya est celle à laquelle appartiennent les rois Chandragupta (325-297 av. J.-C.), Bindusâra (297-273) et Asoka Priyadarsî (273-223). Ce dernier, le plus célèbre, est l'auteur des fameux édits gravés sur des rochers disséminés dans différentes parties de l'Inde du nord et du centre et écrits dans deux alphabets très différents : l'un dit alphabet du nord-ouest, indo-bactrien, aryo-pali ou *kharosthî* (allant de droite à gauche); l'autre dit alphabet du sud, indo-pali, *maurya* ou *brahma-lîpi* (s'écrivant de gauche à droite). C'est de l'alphabet du sud qu'est sorti le dévanâgari, lequel a donné naissance à tous les alphabets de l'Inde ancienne et moderne, tandis que l'alphabet du nord-ouest a disparu sans faire souche, vers la fin du IIe siècle de notre ère. Ce qu'il nous intéresse de savoir ici, c'est que l'écriture indienne est d'origine sémitique et qu'elle a été formée sur l'alphabet araméen soit après les conquêtes de Darius dans l'Inde, au commencement du VIe siècle avant J.-C., soit, comme l'a démontré M. J. Halévy, après l'arrivée des Macédoniens dans le Pendjab, vers l'an 330 avant J.-C. Le même savant a démontré aussi que l'alphabet indo-bactrien avait été créé le *premier*, et que c'est sur ce dernier qu'avait été formé peu de temps après l'alphabet du sud. Cette opinion a été contestée par plusieurs indianistes qui croient que l'alphabet du sud a une origine différente et a pu se former indépendamment du premier, peut-être même antérieurement à lui dans le sud de la péninsule. Nous n'avons pas à prendre parti dans cette question. Nous nous sommes contentés d'en exposer les termes afin de comprendre la portée des remarques faites par M. Bühler dans l'article précité.

C'est de l'alphabet du sud ou *maurya* qu'il s'agit dans les inscriptions de Bhattiprolu, et comme leur lieu d'origine est la province de Madras, M. Bühler donne aux caractères le nom de *south maurya alphabet*. Nous ne chicanerons pas sur l'expression qui n'est pas cependant très juste, car l'alphabet

indo-bactrien se trouvant aussi bien que l'autre employé par la dynastie des Maurya, mériterait la même appellation de *maurya alphabet*. La langue des inscriptions de Bhattiprolu est du prakrit. Les caractères sont ceux des édits d'Asoka du milieu du IIIe siècle (vers 250 av. J.-C.); il existe cependant des variantes importantes soit dans les lettres elles-mêmes, soit dans le système de notation des voyelles, qui constituent des nouveautés et des différences très importantes.

D'après le relevé fait par le savant allemand qui a eu le mérite de déchiffrer ces textes, il y a environ vingt-trois lettres, savoir : les quatre voyelles initiales *a*, *â*, *u*, *o* et dix-neuf consonnes : *k*, *kh*, *chh*, *ñ*, *ṭ*, *ṭh*, *ṇ*, *t*, *th*, *dh*, *n*, *p*, *ph*, *b*, *y*, *r*, *v*, *s*, *h*, qui sont exactement les mêmes que celles déjà connues. Les quatre consonnes : le *g*, la palatale *ch*, la linguale *ḍ*, la dentale *d* ont des formes particulières quoique très reconnaissables; cependant le *d* s'ouvre vers la droite au lieu d'être tourné à gauche et le *g* a les deux formes : celle du V renversé (Λ) et celle du fer à cheval (∩). Cinq lettres sont tout à fait anormales, ce sont :

Le *gh* qui, au lieu d'avoir la forme ordinaire et spéciale à cette gutturale aspirée, est rendu par le *g* ordinaire Λ plus une boucle inférieure destinée à rendre l'aspiration, procédé analogue à celui déjà employé dans l'alphabet ordinaire pour les lettres *cha*, *ḍa*, *pa*, qui forment l'aspirée correspondante *chha*, *ḍha*, *pha* au moyen d'une boucle additionnelle et, dans l'alphabet indo-bactrien, pour le *gha* qui est aussi dérivé du *ga*.

Le *dj* a la forme anguleuse (E), qui est rare dans les inscriptions d'Asoka, et aussi la même forme moins le trait central (C), ce qui le défigure complètement.

L'*m*, au lieu d'être ouvert dans le haut (8), est renversé (8). Quelle que soit sa position, c'est toujours le *mem* sémitique, et il serait difficile de dire laquelle de ces deux formes est antérieure à l'autre. Celle que nous offrent les textes de Bhattiprolu n'en est pas moins intéressante à signaler.

L'*l* est complètement différent de celui d'Asoka, il se rapproche ici du *lambda* grec par un trait à gauche.

Le *sha* est également très différent, il a la forme d'un f italique *f*.

Enfin l'*ḷ* lingual, qui manque complètement dans l'alphabet des édits, et que l'on n'avait constaté jusqu'ici que dans l'alphabet de la dynastie des Andhra (1er siècle de notre ère), apparaît, à Bhattiprolu, sous une forme plus archaïque.

Voilà pour les consonnes. Quant aux voyelles, la seule variété importante à signaler est que l'*â* de l'alphabet des édits n'a, à Bhattiprolu, que la valeur de l'*a* bref, et, pour rendre l'*â* long, on a ajouté un petit trait vertical.

Ces inscriptions ne mentionnent aucun événement historique et ne sont pas datées, mais elles contiennent le nom de Bouddha. M. Bühler en place la rédaction vers l'an 200 avant J.-C., par conséquent un demi-siècle après Asoka, entre les édits de ce prince et les inscriptions de Nânâghât et de Bharhut. Il estime que, à raison de la variété des caractères et de la perfection du système vocalique, l'alphabet Bhattiprolu, comme celui d'Asoka, n'ont pas pu se former du premier coup ni en peu de temps, et que leur existence, au moment où ils apparaissent dans les plus anciennes inscriptions, suppose au contraire une *longue histoire*. La forme renversée de l'*m* lui paraît notamment bien antérieure à celle de l'*m* d'Asoka. Par contre, le *j* sans la barre médiale et le *sh* sont, d'après M. Bühler, d'une origine plus récente, ce qui semble contradictoire dans le même alphabet.

La conclusion du savant indianiste est que les inscriptions de Bhattiprolu montrent un système d'écriture radicalement différent, sur certains points, de celui d'Asoka, et peut-être *plus ancien* que ce dernier, ce qui offre un argument important à l'opinion de ceux qui, comme M. Bühler, pensent que l'écriture a été connue et pratiquée dans l'Inde *plusieurs siècles* avant l'avènement de Chandragupta au trône de Pâtaliputra[1].

E. Drouin.

1. M. Drouin a bien voulu préparer une table comparative des alphabets d'Açoka et de Bhaṭṭiprolu dont j'ai profité pour l'étude qui suit (p. 235). J'en exprime mes vifs remerciements à M. Drouin. Je remercie également M. J. Perruchon pour son concours à la confection de la seconde table contenant les caractères brahma d'après mon système de dérivation (p. 259).

J. Halévy.

Nouvelles Observations sur les écritures indiennes[1].

En écrivant, il y a dix ans, mon *Essai sur les écritures indiennes*[2], j'avais la conviction d'accomplir une tâche scientifique dont le résultat se heurterait au plus décisif *non possumus* des indianistes. Pour des raisons qu'il est inutile d'exposer ici, l'école sanscritisante, en recevant les livres sacrés de l'Inde, reçut et accepta en même temps les traditions indiennes relatives à leur haute antiquité. Cette foi enthousiaste bat encore son plein aujourd'hui même, où l'on parle couramment d'allusions védiques remontant à plus de trois mille ans avant l'ère vulgaire. Que pouvait faire contre ce courant, en 1885, une étude paléographique qui aboutit à démontrer que le Véda n'a pu être écrit avant l'invasion d'Alexandre dans le pays de l'Indus? Elle était sûre d'être rejetée d'avance. Néanmoins telle est la force d'une thèse sérieuse qu'elle finit par attirer l'attention de savants qui veulent éclairer leur religion par des preuves tangibles. Alors la discussion scientifique prend la place du dédain silencieux, et le problème, mieux défini et élucidé dans toutes ses parties, va droit vers sa solution.

La question de l'origine de l'écriture dans l'Inde vient d'entrer dans une période nouvelle, grâce au travail important que M. G. Bühler lui a consacré dans ses *Indian Studies*, n° 3[3].

M. Bühler reprend la thèse de M. Weber qui faisait venir l'écriture indienne proprement dite, ou brahma-lipi, de l'écriture archaïque des Phéniciens. Il n'admet l'origine araméenne que pour l'écriture du nord, aryo-pali ou kharoṣṭhi, tandis

1. Les caractères phéniciens, araméens, siamois, tibétains, ainsi que la plupart des caractères indiens employés dans cette étude, ont été mis obligeamment à notre disposition par l'Imprimerie Nationale.

2. *Essai sur l'origine des écritures indiennes. Journal asiatique*, VIIIe série, tome VI. Paris, 1885. Cet Essai, joint à la *Note sur l'origine de l'écriture perse* (*ibid.*, p. 481-501), a aussi paru tiré à part dans la même année.

3. *On the Origin of the Indian Brahma Alphabet*, Wien, 1895; ce mémoire sera cité sous l'abréviation O. I. B. A.

qu'à mon avis, ces écritures proviennent toutes les deux d'une source araméenne commune, et que, de plus, le brahma-lipi doit au kharoṣṭhi un certain nombre d'éléments constitutifs de la plus haute importance. Ce savant déclare que les indianistes sont d'accord « to reject M. Halévy's ingenious but untenable combinations, which rest on improbable *a priori* assumptions and partly on errors regarding facts and which in their final results, *e. g.* the conclusions that the Vedas were composed in the time of the Mauryas, disagree with all the lessons taught by Indo-Aryan research ». Je suis loin de m'en étonner : on ne touche pas à une idole sans avoir contre soi ses adorateurs, mais comme M. Bühler m'accuse d'avoir présenté des arguments *a priori* et basés en partie sur des erreurs de faits, il me permettra de suivre son exposition point par point afin de voir, d'une part, si ces erreurs existent et si elles sont de nature à invalider ma thèse tout entière; d'autre part, si les faits invoqués par mon contradicteur l'autorisent vraiment à conclure que les Hindous faisaient largement usage de l'art d'écrire au moins environ trois siècles avant le temps d'Açoka-Piyadasi.

FAITS GÉNÉRAUX — ARGUMENTS DE M. BÜHLER

Commençons par donner la substance de l'introduction historique de ce savant qui énumère les nouvelles découvertes faites soit dans la littérature de l'Inde, soit dans le domaine de l'épigraphie sémitico-indienne. Nous y ajouterons quelques observations sur les conséquences que l'auteur s'efforce d'en tirer. C'est M. Bühler qui parle[1] :

Lorsque M. Max Müller écrivit, il y a trente-cinq ans, son *Introduction of writing in India*, les plus anciens ouvrages brahmaniques qu'il pouvait citer comme témoins pour l'usage des lettres étaient la Grammaire de Panini, les Lois de Manou et de Yajnavalkya, le Mahabharata et les drames de Kalidasa, et il avait à déclarer que la littérature védique, transmise par

1. *Remarque.* — La transcription des mots indiens suit étroitement celle de M. Bühler; cependant le *s* palatal est exprimé par *ç* et les voyelles longues sont rarement indiquées par l'accent circonflexe.

la tradition orale, ne contenait point de trace de l'usage de l'écriture. De la littérature orthodoxe il avait seulement pu citer le passage du Lalitavistara relatif à la présence du prince Siddharta, le futur Bouddha, dans l'école d'écriture et, de source non indienne, les énoncés contradictoires de Néarque et de Mégasthène, l'un des rapporteurs les plus négligents sur des sujets indiens. M. Max Müller concluait que l'art d'écrire était connu dans l'Inde vers 400 av. J.-C., dans le milieu de la période des Sutra, mais qu'alors et même plus tard, il ne fut pas appliqué à la littérature (p. 5-6).

Les explorations ultérieures de la littérature indienne ont mis à jour des pièces additionnelles et ont montré que l'écriture était fréquemment en usage dans une période antérieure. Le Vasiṣtha-Darmasastra ordonne la présentation de documents écrits pour les contestations de propriétés agraires. Rien n'est connu relativement à l'âge de ce code, mais comme son importance a été reconnue durant la période où l'on fondait encore de nouvelles écoles védiques (*when new vedic schools were still founded*), il est probable que sa composition se place à quelques siècles (*some centuries*) avant notre ère. M. Bühler avoue cependant qu'il serait hasardeux de dire quelque chose de plus précis au sujet de son âge (p. 6-7).

Plus instructifs sont les nombreux passages des livres canoniques des bouddhistes méridionaux qui attestent un très fréquent usage de l'écriture dans l'Inde ancienne. Toutes les parties du Tripiṭaka, surtout les Jataka, en fournissent d'abondants exemples. Dans le Katahaka Jataka, il est question d'une substitution frauduleuse combinée par un esclave porteur d'une lettre; le Mahasutasoma Jataka mentionne une correspondance ẹpistolaire entre un maître de Takkhasila et son ancien élève; le Kama Jataka raconte qu'un roi démissionnaire écrivit une lettre à son frère qui l'avait remplacé sur le trône; d'après le Punnandi Jataka, le roi de Bénarès écrivit une lettre au futur Bouddha; des correspondances officielles entre les princes de l'Inde sont mentionnées dans le Cullakalinga Jataka. L'Asadisa Jataka raconte comment Bouddha, alors prince Asadisa, sauva Bénarès par une lettre menaçante qu'il écrivit aux assiégeants; le Ruru Jataka connaît les bons de

payement; le futur Bouddha lit une note de comptabilité d'après le Kanha Jataka; suivant le Kurudhamma Jataka et le Tesakuna Jataka, Bouddha grave des maximes religieuses et administratives sur des tablettes (p. 7-11); le Vinaya Pitaka défend aux maîtres de pousser les élèves au suicide au moyen d'écrits exaltant la récompense des martyrs volontaires; enfin le Mahavaggo présente un passage d'après lequel on mettait sur des placards les noms des voleurs et un autre contenant la délibération des parents sur la nécessité d'enseigner l'écriture (*lekha*) à leurs enfants. M. Bühler trouve intéressante, dans le Katahaka Jataka, la mention de la tablette à écrire (*board*, sanscr. *phalaka*) qui est encore aujourd'hui en usage dans l'Inde septentrionale et moyenne, ce qui prouve l'existence d'écoles primaires au moment où le canon bouddhique a été composé. Des mentions des lettres de l'alphabet se trouvent aussi dans les Nikaya (p. 7-15).

En ce qui concerne la question : A quelle période se réfère le témoignage du canon pali, la réponse, d'après M. Bühler, doit être (*must be*) : au ve, peut-être même au vi^e^ siècle av. J.-C.; mais le cas des Jataka demande des considérations particulières. Il est notoire que les sculptures des stupa de Sanchi et de Bharahut offrent des représentations tirées de divers Jataka et contiennent un grand nombre d'inscriptions dans les caractères d'Açoka, dont quelques-unes offrent les titres « Maître des cinq Nikaya » (*Pacanekayika*) et « celui qui connaît le ou les Piṭaka » (*Peṭaki*). La date inférieure de ces témoignages est donc le iiie siècle avant notre ère; mais il est d'autres circonstances qui rendent probable que la peinture de la vie nationale fournie par eux se rapporte à une époque beaucoup plus ancienne. D'après l'avis de plusieurs indianistes, ces histoires sont empruntées à la littérature prébouddhique des brahmanes. D'autre part, les descriptions de l'état religieux et social du peuple se réfèrent au temps qui précéda l'avènement des grandes dynasties des Nanda et des Maurya, lorsque Pataliputra devint la capitale de l'Inde. La majorité des noms de royaumes coïncident avec ceux qui sont mentionnés dans la littérature védique, tandis que d'autres, en petit nombre, se rencontrent pour la première fois dans les

Épiques et dans les Sutra de Panini; les noms caractéristiques des Andhra, des Pandya et des Kerala ne sont pas mentionnés. A défaut d'un centre politique, les jeunes brahmanes venaient de loin recevoir l'instruction à Takkhasila dans le Gandhara, patrie de Panini, qui était la citadelle de la science brahmanique aux IVe et Ve siècles av. J.-C. et peut-être même plus tôt (p. 15-19).

Les constatations relatives à l'état religieux de l'Inde montrent aussi une période ancienne : la religion dominante consiste en œuvres accompagnées de cérémonies, de sacrifices et de fêtes populaires célébrées lorsque le Nakṣatra avait été proclamé, et en même temps se trouve le culte des démons et des arbres, qui remonte aux temps les plus anciens. Les ascètes ne manquent pas non plus, mais les Ajivika seuls sont nommés, parce que le futur Bouddha naquit au milieu de cette secte dans un kalpa antérieur. Ce sont les anciens vaiṣnava et notamment les paramahamsa qui allaient nus et avalaient la bouse de vache, suivant l'allégation de leurs adversaires les bouddhistes. L'état de civilisation qui ressort des Jataka est également assez primitif; on voit entre autres que les palais des rois étaient construits en bois. Tout cela rend certain que la mention de l'écriture dans la vie journalière n'est pas une addition faite plus tard par les bouddhistes, mais qu'elle figurait déjà dans les anciennes histoires empruntées par eux, et la preuve, c'est que l'écriture est, dans les Punnandi et Asadisa Jataka, un élément fondamental, et que de plus le dernier Jataka se trouve sur le Stupa de Bharahut. Un argument additionnel favorable à l'antiquité de l'écriture mentionnée dans les livres du canon pali, est que l'idée d'écrire s'exprime par des mots signifiant « couper, gratter » (*chind*, *likh*), et la lettre est « l'indélébile » (*akkhara*); d'autre part, le mot *lipi* que Panini emploie dans les compositions *lipikara* et *libikara*, « écrivain », est très probablement l'altération du mot perse *dipi*, « tablette, écriture », altération qui s'est produite au moment où l'usage d'écrire avec de l'encre a commencé à devenir général. Le rapport de Néarque, d'après lequel les Indiens écrivaient des lettres sur l'étoffe comprimée, garantit l'usage de l'encre pour la dernière moitié du IVe siècle,

et explique en même temps l'absence de *lipi* dans les livres canoniques des bouddhistes qui ont été composés dans l'Inde orientale et antérieurement à 400 av. J.-C. (p. 19-22).

Plusieurs autres renseignements relatifs à l'écriture, et spécialement aux anciens alphabets, sont fournis par les ouvrages des bouddhistes du nord, par les écritures jaïna et par quelques smriti métriques. Le Lalitavistara raconte que le prince Siddhârta-Bouddha apprit à l'école soixante-quatre sortes d'écritures, dont les principales sont le brahma-lipi et le kharoṣṭhi; ces deux alphabets étaient en effet conjointement usités dans l'Inde nord-ouest. Les livres jaïna offrent une liste semblable des alphabets, mais plus courte et avec certaines différences comme la mention du *yavananiya* ou *yavanaliya*, « l'écriture grecque », qui correspond au *yavanani* de Panini. La liste jaïna n'est pas seulement indépendante, mais aussi antérieure à celle des bouddhistes. Au temps de Panini, en 350 av. J.-C., d'après M. Bühler, on connaissait plusieurs écritures dans l'Inde, même l'écriture grecque. La patrie de ce grammairien, le Gandhara, a été explorée en 509 par Scylax, et les Gandhara se trouvaient parmi les troupes de Xerxès qui ont envahi la Grèce; avant la fin du règne d'Alexandre, peut-être même (*possibly even*) avant 350, on a connu et imité dans l'Inde les drachmes athéniennes portant l'inscription ΑΘΕ. Un autre passage du Samavayanga Sutra des Jaïna nous enseigne même que les lettres radicales (*matrikas*) du brahma-lipi d'alors étaient au nombre de quarante-six, ce qui est très exact quand on omet des cinquante et un signes de l'alphabet actuel les quatre voyelles *ṛ*, *ṝ*, *ḷ*, *ḹ* et la consonne *kṣ* qui ont été introduites plus tard; les voyelles précitées sont aujourd'hui même négligées dans les écoles primaires (p. 22-33).

Si nous venons maintenant à considérer les plus anciennes inscriptions indiennes, nous acquérons aussitôt la conviction que les faits paléographiques confirment absolument les résultats précédents en montrant en même temps que le brahma-lipi avait déjà une longue histoire dans l'Inde avant que le roi Açoka-Piyadasi eût fait graver ses édits dans les diverses provinces de son empire, voire avant l'introduc-

tion du kharoṣṭhi. Ces faits sont : la variété des formes que l'on observe dans ces édits, la légende du coin d'Éran dont les lettres se dirigent de droite à gauche, et les inscriptions des reliquaires de Bhaṭṭiprolu qui contiennent une quantité de formes plus archaïques et des développements indépendants. M. Bühler trace comme échantillon sept variétés de l'*a* initial qui, excepté la troisième, se distinguent entre elles par la courbure plus ou moins complète des deux traits obliques de gauche ; ces traits obliques se réunissent en une ligne droite dans la huitième. La troisième variété est tout à fait particulière et ressemble à un X grec. Ces formes se localisent ainsi qu'il suit : 1) les formes angulaires n°s 1-3 sont confinées aux versions méridionales des édits, celles de Girnar, Siddapur, Dauli et Jaugada ; 2) les n°s 4-7 se trouvent exclusivement à Kâlsi, Delhi, Bairât, Sânchi, Alahabad, Mathia, Radhia, Rampurva, Barabar, Sahasram et Rupnath ; on peut donc dire en général que l'écriture du sud est plus conservatrice que celle du nord. Les inscriptions de la même époque ou presque la même époque, comme celles de Kollapur, de Bhaṭṭiprolu et des grottes de Nanaghat, montrent également les formes angulaires à côté des formes cambrées, tandis que les grottes au nord de la Narmada, à Bharahut, à Sanchi, à Nagarjuni et la monnaie d'Agathoclès offrent presque exclusivement l'*a* avec deux courbes, rarement la forme mixte n° 4. La seule exception que présente à cet égard l'inscription de Mahabodhi Gaya s'explique en admettant que son graveur était un pèlerin venu du sud. Les variations des lettres *kha*, *ja*, *ma*, *ra*, *sa* méritent aussi d'être notées. Le *kha*, à Kalsi, repose sur un cercle ; à Jaugada, le cercle se simplifie souvent en un point ou s'efface tout à fait. Le *ja* avec une ganse au milieu est usité seulement à Kalsi ; c'est une forme particulière, semble-t-il, à l'extrême nord ; d'autres versions septentrionales ont, au lieu de la ganse, un point qui disparaît ailleurs ; Girnar offre une forme indépendante. Le *ma* avec un angle au sommet, forme ancienne, se rencontre dans les versions méridionales et est exclusivement usité à Girnar ; toutes les versions septentrionales ont un demi-cercle au lieu de l'angle. Les formes angulaires et tremblées du *ra* sont particulières aux versions du midi (Girnar et Sidda-

pur); le *ra* solitaire de Rupnâth consiste en un trait droit. Enfin, l'ancien *sa* avec un jambage droit à gauche est également confiné au sud (Girnar et Siddapur). Voilà un ensemble de faits qui prouvent que déjà du temps de Piyadasi l'écriture du sud, malgré les mâgadismes des copies officielles, se distinguait nettement de l'écriture du nord, et en tenant compte de la lenteur avec laquelle les formes se sont changées dans les quatre ou cinq siècles suivants, il faut admettre que les caractères des édits avaient été usités au moins durant quatre ou cinq cents ans (p. 33-38).

Pour ce qui concerne le point relatif à la présence dans les inscriptions d'Açoka de formes très avancées à côté de formes archaïques, M. Bühler présente les fac-similés de ces vingt-deux lettres plus développées qui se trouvent dans les édits, et les compare avec celles des inscriptions plus tardives de Hathigumphâ, Nânâghât, Mathurâ et des grottes de l'ouest. Les dates de ces dernières varient entre le milieu du IIe siècle av. J.-C. et le milieu du IIe siècle après J.-C. L'accord se montre entier pour seize lettres, et ces faits, appuyés par d'autres encore comme les formes plus récentes des voyelles médiales, la position de l'anusvâra au sommet des consonnes et l'emploi occasionnel de courtes barres au sommet des traits verticaux, ne favorise pas la supposition que l'art d'écrire était récent au temps d'Açoka. Cet état de transition garantit plutôt l'assertion que leur alphabet avait déjà une longue histoire derrière lui. Contrairement à Burnell, M. Bühler attribue les irrégularités graphiques des édits dans la mise de l'anusvâra, la confusion des sifflantes, l'emploi de la nasale simple au lieu de la nasale cérébrale, etc., à l'ignorance des scribes qui n'avaient pas reçu l'éducation brahmanique; les mêmes erreurs, parfois à un très haut degré, se rencontrent même dans les documents agraires sanscrits; ainsi, par exemple, la concession de Valabhî manque, entre autres, du groupe *ddha* et met presque régulièrement *ça* pour *ṣa* (p. 38-41).

A un stage antérieur à l'écriture d'Açoka appartient la légende de la médaille d'Éran dont les caractères se dirigent de droite à gauche; elle date par conséquent d'une époque où le brahma-lipi s'écrivait dans les deux directions. Cette époque

ne doit pas être très éloignée du milieu du IIIe siècle av. J.-C., puisque les édits montrent, eux aussi, des lettres qui conservent cette direction. Un témoignage encore plus important de l'antiquité de l'alphabet brahma est fourni par les inscriptions des reliquaires de Bhaṭṭiprolu. M. Bühler dit qu'il a trop diminué la valeur de cette écriture dans son dernier article sur ces documents qu'il a publié dans *Epigraphia Indica*, vol. II, p. 323 suiv. La comparaison qu'il a faite depuis avec les signes sémitiques lui a appris que les quatre signes radicaux de Bhaṭṭiprolu : *c, j, l* et *ṣ* ont des formes intermédiaires et que le *gha* y est un dérivé tout à fait indépendant. La séparation de cet alphabet d'avec le brahma-lipi ne tombe pas seulement avant le IIIe siècle av. J.-C., mais aussi avant le temps où la médaille d'Éran a été frappée, ce qui ne peut pas être plus tard que le Ve siècle av. J.-C., peut-être de beaucoup antérieurement.

Cette estimation nous ramène à la période pour laquelle les passages des Jataka cités plus haut affirment l'usage général de l'écriture, laquelle n'est autre que l'alphabet brahma. Les dernières découvertes sur la position relative du brahmi et du kharoṣṭhi, ainsi que celles qui concernent l'origine du kharoṣṭhi, rendent cette conclusion évidente (p. 41-45).

Tandis que l'alphabet brahma était depuis la période historique pleinement usité depuis les Himalaya jusqu'au cap Comorin et du passage de Khyber à la baie de Bengal, l'alphabet kharoṣṭhi, dérivé sans aucun doute de l'écriture araméenne, ne s'était guère étendu et à plus forte raison n'a pu exister dans l'Inde orientale à la période ancienne à laquelle se rapportent les ouvrages bouddhistes. Depuis le IIIe siècle, on a en kharoṣṭhi les inscriptions d'Açoka, au coin nord-ouest du Panjab, à Shahbazgarhi et à Mansehra; à la même époque ou à une époque un peu antérieure appartiennent les monnaies de Taksasila ou Taxila qui prouvent l'usage simultané des deux écritures en Gandhara. Ces monnaies sont antérieures, sinon à Alexandre comme le pensait Cunningham, du moins aux conquêtes de Démétrius; elles offrent en partie des caractères brahma du genre de Kalsi, en partie des lettres brahmi et kharoṣṭhi en même temps. Comme ce sont des monnaies de tribus, on a la

preuve que l'alphabet brahma y était d'un usage populaire; les monnaies nos 9 à 11 ont été frappées par des négociants (*negamâ*); les autres monnaies de cette période, qui ont été fabriquées en dehors du Panjab, même celles du Mathurâ, montrent des légendes en brahma-lipi; il y a aussi de cette dernière ville une inscription votive en brahma-lipi du IIIe siècle. Dans un seul cas des lettres kharoṣṭhi ont pénétré au sud : Pada, le scribe des édits de Siddâpur, a mis au bas son titre *lipikareṇa*, « scribe », en caractères kharoṣṭhi, mais c'est simplement un trait de vantardise : il voulait montrer qu'il savait plus que l'alphabet ordinaire et qu'il avait appris le kharoṣṭhi pendant son séjour au nord. Du IIe et du Ier siècle av. J.-C., on a surtout des légendes de monnaies frappées dans le Panjab ou dans des contrées plus à l'ouest. Les rois indo-grecs emploient généralement le kharoṣṭhi, mais Agathoclès et Pantaléon se servent aussi des caractères brahma. On a encore des légendes en brahmi et en kharoṣṭhi dans les monnaies d'Audumbara et de Kuninda, et plus à l'est, de Kosambî, Ayodhyâ et Pancâla; mais plus au sud, à Ujjain, il n'y a que des lettres brahma. Fait curieux, les Yaudhaya qui étaient établis sur le bas Satledge emploient uniquement ces derniers caractères; les quelques lettres kharoṣṭhi qui se voient sur la porte (*gate way*) de la stupa de Bharahut sont probablement des marques de maçons du nord. Durant la période des rois Çaka et Kuṣana, qui va probablement du Ier siècle av. J.-C. jusqu'au IIe après, les nombreuses inscriptions gravées dans le Panjab occidental sont en kharoṣṭhi, et on retrouve cette écriture pendant les règnes du roi et satrape çaka Çudasa ou Çodasa aussi loin que Mathurâ, où cependant l'alphabet brahma était, à ce moment comme plus tard, l'écriture usuelle. Les monnaies des plus anciens rois çaka du nord, comme celles de Mauos et Azès, ainsi que celles de Gondopherrès et de ses frères, ont des légendes grecques et kharoṣṭhi; tandis que les derniers rois kuṣana : Kaniṣka, Huviṣka et Bazodeo ou Vasudeva rejettent la dernière écriture, leurs successeurs adoptent finalement l'alphabet brahma. Aux époques plus anciennes, la position du kharoṣṭhi n'a certainement pas changé : cette écriture était strictement con-

linée au Panjab, et il devient clair que le canon bouddhiste ne peut faire allusion qu'à l'alphabet brahma. Quant au second point, l'impossibilité que le kharoṣṭhi ait déjà été développé et d'un usage général dans son lieu d'origine aussi tôt que l'an 500 av. J.-C., ne demande que peu de remarques, l'origine araméenne de cet alphabet étant généralement reconnue. M. Bühler admet l'opinion de M. Taylor d'après laquelle le kharoṣṭhi aurait été introduit dans l'Inde en 500 avec la domination des Achéménides dans le Panjab. Il rejette la date de 330 que j'ai assignée à cette introduction à cause de la faiblesse évidente de ma théorie, bien qu'elle conviendrait à son point de vue (« The obvious weakness of Mr. Halevy's arguments prevents my accepting his theory, which would be more favourable for my point »), et après avoir repoussé en bloc l'idée émise par moi que le brahma-lipi a fait de nombreux emprunts à l'écriture kharoṣṭhi, il résume de nouveau sa pensée en disant que cette écriture n'ayant pu se développer dans le Panjab avant 450 av. J.-C., et encore moins pénétrer plus loin à cette date, il devient clair que l'écriture dont l'usage général dans le sud est attesté par les Jataka, le Mahâvaggo et tant d'autres encore est l'alphabet brahma. Il ajoute que ce témoignage est confirmé par les faits paléographiques contenus dans les édits d'Açoka, la légende de la monnaie d'Éran et les inscriptions de Bhaṭṭiprolu (p. 45-51).

RÉPONSE PRÉLIMINAIRE — ALPHABET DE BHAṬṬIPROLU — AGE DE PANINI ET DES OUVRAGES BOUDDHIQUES

Je viens de résumer plus de la moitié du mémoire si nourri de M. Bühler. J'ai noté consciencieusement tous les renseignements et toutes les remarques que j'y ai pu trouver, sans les atténuer ni les interrompre par des observations inopportunes, afin de leur laisser le temps d'exercer sur l'esprit des lecteurs leur effet en toute sa plénitude. Il me sera maintenant permis de dire ce que j'en pense. Je serai catégorique et je ne laisserai pas longtemps attendre le lecteur pour avoir mon opinion. Je fais de l'exposition de M. Bühler deux parts d'une nature très différente : une somme de faits extrêmement importants

comme les découvertes d'inscriptions et de monnaies, et un ensemble d'arguments tirés de ces monuments, avec le secours des ouvrages bouddhiques et jaïna qui attestent l'existence de l'écriture brahma dans le sud quatre ou cinq siècles avant l'époque d'Açoka, c'est-à-dire depuis 800 ou 900 ans avant J.-C., tandis que l'écriture kharoṣṭhi aurait été introduite dans l'Inde septentrionale au v[e] siècle seulement, par suite de la domination achéménide dans cette contrée. De ces deux parties de l'étude de M. Bühler, j'accepte la première avec une profonde gratitude, mais je refuse absolument de reconnaître le bien-fondé des arguments qu'il en tire, soit en ce qui touche l'usage de l'écriture avant Alexandre, soit en ce qui concerne l'antériorité du brahma-lipi sur l'alphabet kharoṣṭhi.

Relativement aux découvertes épigraphiques, il est certain que pas une seule de ces inscriptions n'est antérieure aux édits d'Açoka qui ont été gravés vers 221[1]; la légende de la monnaie d'Éran est à peu près de la même époque. Quant aux reliquaires de Bhaṭṭiprolu, ils sont d'au moins cinquante ans plus récents; les caractères de leurs inscriptions sont plus jeunes au lieu d'être plus archaïques que ceux d'Açoka, comme le soutient M. Bühler, contrairement à l'expérience épigraphique générale. Les modifications, d'ailleurs fort peu décisives qu'on trouve dans quelques caractères des édits, ont eu largement le temps de se développer durant les cent quatre ans qui se sont écoulés depuis l'an 325, qui est la date de la création du brahma-lipi d'après ma démonstration. Ce n'est que depuis Açoka, où l'alphabet a pris une forme monumentale, que les transformations des caractères ont été ralenties : le type officiel et monumental a toujours eu ce résultat; en Égypte et en Babylonie, les formes presque archaïques ont été en usage à côté d'une écriture plus expéditive; sans les anciennes invasions des peuples étrangers, les Indiens auraient très probablement conservé l'alphabet d'Açoka comme l'ont fait les Grecs et les Chinois avec leurs écritures archaïques.

1. Açoka fut sacré en 259 et devint *upâsaka* ou adorateur du Bouddha en 255; il grava les inscriptions dans la trente-quatrième année de sa conversion, soit 255 — 33 1/2 = 221 av. J.-C. (Max Müller, *Origine et développement de la religion*, p. 125-126, note).

La modernité relative de l'alphabet de Bhaṭṭiprolu est bien vite démontrée par le tableau ci-après qui contient tout cet alphabet comparé avec celui des édits d'Açoka. Il est entièrement tiré du dernier mémoire de M. Bühler. On verra que le mélange supposé de signes plus archaïques avec d'autres plus récents que ceux d'Açoka, contradiction déjà relevée par M. Drouin, n'a aucun fondement. Les quatre signes radicaux : *c*, *j*, *l* et *s*, loin d'avoir des formes intermédiaires, montrent des formes développées unies à des usures évidentes. Le *c*, qui ne vient pas du *çade* sémitique, ainsi que le croit M. Bühler, commence déjà, comme dans les alphabets postérieurs, à porter la boucle au milieu de la ligne verticale au lieu de l'avoir au bas, ce qui est la position régulière. Le *j*, que M. Bühler a tort de faire dériver du *zaïn* sémitique, y montre déjà, à côté de la forme correcte E (=Ɛ), la forme usée C qui a perdu son trait moyen. Je ne m'explique pas comment M. Bühler a pu renverser la situation des deux formes en question et déclarer la dernière plus ancienne que la première. Le caractère t *l*, qui applique à la verticale le petit trait que le *la* ordinaire ⅃ joint à sa courbe, est sans aucun doute un dérivé de ce dernier. Le savant indianiste a méconnu le rôle diacritique et par conséquent primitif de ce petit trait, sans lequel le *la* se serait confondu avec le *pa*. Le *s* a aussi été dérivé du V *sa* d'Açoka retourné, dont l'oblique supérieure a été placée à gauche de la verticale, tandis que le sommet de cette dernière était plus ou moins cambré vers la droite, de façon à ressembler à un *f* latin. L'origine du ⅂ *gha* a également été méconnue par M. Bühler : loin de venir du Λ *g* par une transformation particulière et indépendante comme on pourrait le croire au premier aspect, il n'est autre chose que le ⅃ ordinaire dont le sommet a été arrondi et la courbe inférieure allégée du trait intérieur qui paraissait désormais inutile; les deux autres formes viennent de cette lettre transformée et sont encore plus altérées. Je parlerai plus loin de la manière dont l'*â* long est marqué dans cette écriture, je me bornerai à dire que la présence de formes aussi modifiées que celles des caractères *kha*, *ga*, *na* (oblique), *ma* (renversé), *la* (qui ressemble à un *lambda* grec), *ra* (ovoïde pourvu

ALPHABETS D'AÇOKA ET DE BHAṬṬIPROLU

	Asoka.	Bhaṭṭiprolu.
ka		
kha		
ga		
gha		
cha		
chha		
ja		
jha		manque
ña		
ṭa		
ṭha		
ḍa		manque
ḍha		manque
na		
ta		
tha		
da		
dha		
na		
pa		
pha		
ba		
bha		

	Asoka	Bhaṭṭiprolu
ma		
ya		
ra		
la		
va		
ça		incertain
sha		
sa		
ha		
l	manque	

Voyelles initiales :

	Asoka	Bhaṭṭiprolu
a		
à		
i		manque
u		
o		
e		manque

d'une courte ligne au sommet), suffit pour en démontrer le caractère franchement moderne. En un mot, M. Bühler se trompe quand il estime que l'alphabet de Bhaṭṭiprolu s'est séparé du brahma-lipi; il ne peut pas être question de séparation, par la bonne raison que toutes les formes qui lui sont particulières sont des développements de celle des édits d'Açoka. Mais quand ce savant nous parle de formes de Bhaṭṭiprolu antérieures au IIIe et même au Ve siècle av. J.-C., il laisse trop libre jeu à son imagination, et nous ne pouvons que le déplorer.

En quittant l'épigraphie, nous entrons dans le domaine ténébreux de la chronologie littéraire où il n'y a que des estimations qui se traînent le plus souvent après les traditions intéressées des brahmanes et des bhikṣus. Commençons par Panini. M. Bühler est libre d'adhérer à la tradition qui fait de ce grammairien le contemporain du prédécesseur de Tchandragupta, vers 350 trente ans avant l'invasion d'Alexandre, et même de supposer que cet écrivain ne mentionne l'écriture grecque (*yavanâni lipi*) que par ouï-dire ou par les monnaies athéniennes imitées dans le Panjab, voire par le voyage de Scylax en 509, mais il doit reconnaître que d'autres personnes, et je suis du nombre, ont aussi le droit d'être d'un avis différent et par conséquent de récuser des suppositions aussi peu vraisemblables. En effet, si Panini avait vécu à cette date, il aurait enregistré une autre écriture bien mieux connue dans la partie orientale de l'empire achéménide, l'écriture cunéiforme perse. J'ajoute que le nom de la Grèce, *yavana*, trahit une origine araméenne יָוָן (= héb. יָוָן) *yavân;* les inscriptions perses ne connaissent que la forme *yauna* (texte de Persépolis)[1]. Mais, en tout cas, M. Bühler aurait dû s'apercevoir lui-même que la date contestable assignée à Panini ne pèse pas assez pour faire pencher la balance en faveur de l'antiquité du brahma-lipi, et

1. Cette prononciation est empruntée aux Assyro-Babyloniens, qui écrivent *ya-am-na* = *ya-aw-na*. Seuls les Hébreux et les Araméens épellent *yawan*, et, comme les Hébreux n'entrent pas en ligne de compte dans la création de l'écriture indienne, il ne reste que les Araméens. D'ailleurs, le nom Ἴωνες, et encore moins la forme non contractée Ἰάωνες, n'était plus usité au temps d'Alexandre comme désignation collective des Grecs.

il aurait été mieux inspiré en lui retirant entièrement la qualité de « pièce justificative ». J'en dirai tout autant du Vasiṣṭha-Dharmasastra, dont l'antiquité n'est supposée que par cette circonstance bien décevante qu'il avait déjà de l'importance à l'époque où l'on fondait encore de nouvelles écoles védiques. C'est là un cercle vicieux, une évaluation de *x* par *y* qui n'a point de valeur pour les esprits dégagés de la tradition. Une seule ligne d'une inscription portant le nom d'un roi antérieur à Alexandre nous convaincra plus que toutes les spéculations fondées sur le védisme comparatif où il n'y a rien de précis.

De toute autre nature sont les témoignages des livres bouddhistes. Là, on trouve au moins des données se rapportant à la jeunesse de Bouddha Çakyamuni, par suite à l'an 550 av. J.-C. Il n'y a pas à dire, ces livres parlent souvent de l'écriture comme formant un élément d'instruction dans les écoles primaires et étant d'un usage fréquent dans le pays. Il est également évident que l'Asadisa-Jataka qui se trouve sur le stupa de Bharahut est antérieur à ce monument qui contient les caractères d'Açoka. De combien? *That is the question.* M. Bühler considère le IIIᵉ siècle comme une date inférieure, et il estime que la peinture de mœurs indiennes faite par le canon bouddhique se réfère à deux ou trois siècles plus haut. Le pourquoi est faiblement appuyé par la description de l'état religieux et social qui serait empruntée à la littérature prébouddhique. C'est, nous dit-on, l'avis de plusieurs indianistes; nous aimerions mieux un commencement de preuve et nous ne l'enregistrons que sous bénéfice d'inventaire[1].

Les listes des nombreux alphabets qui auraient existé à l'époque de Bouddha, c'est-à-dire au vᵉ siècle avant notre ère, méritent une considération particulière. Ces listes donnent le premier rang au brahma-lipi et au kharoṣṭhi, mais la liste jaïna, qui est plus ancienne que celle des bouddhistes, com-

1. M. A. Barth (*Bulletin des religions de l'Inde*, 1894, Bouddhisme, p. 1, note 1) exprime des doutes sur l'identité des cinq Nikaya mentionnés sur les stupa de Sanchi et de Bharahut avec ceux du canon pali, qui sont inconnus aux bouddhistes du nord. La certitude absolue ne sera peut-être jamais acquise sur ce point.

prend aussi le *yavanaliya* ou *yavananiya*, l'écriture grecque. Le jeune bouddha apprenant le grec à l'école communale de Kapilavastou, voilà un prodige dont les Hellènes devaient être fiers; c'est probablement Scylax qui a formé un noyau de professeurs de grec pendant ses voyages d'exploration. Mais n'en parlons plus. Une question se présente pourtant à l'esprit, c'est celle de savoir pourquoi ces listes ont oublié l'écriture cunéiforme des Perses qui étaient les maîtres d'une partie de l'Inde à cette époque. Nous avons déjà soulevé cette question à propos de Panini, elle se présente ici de nouveau avec une force particulière parce qu'il s'agit de l'instruction primaire. Tout le monde pensera que l'étude du perse était alors bien autrement utile que l'écriture grecque. Supposer qu'à Kapilavastou on ignorait la conquête faite par les Perses de la partie nord du pays, ce serait s'accrocher à un brin d'herbe pour ne pas se noyer. Outre le caractère de gratuité qui l'entache, cette supposition est impossible, parce que le port de Barygaza a certainement entretenu des rapports commerciaux avec les rives de l'Indus et la côte adjacente, qui faisaient partie de l'empire des Achéménides. Du reste, la présence dans les édits d'Açoka du mot perse *dipi* (devenu plus tard *lipi*), qui signifie « tablette, écriture », met hors de doute que les Indiens n'ignoraient pas que les Perses avaient une écriture. Tout homme impartial jugera que ce triple silence de Panini, de la liste jaïna et de la liste bouddhique à l'égard de l'écriture perse, et leur unanimité à mentionner l'écriture grecque, obligent à conclure que, au moment où le Sutra de Panini a été composé et les listes dressées, l'existence de l'écriture perse dans l'Inde était oubliée, ce qui nous conduit à la deuxième génération pour le moins après la disparition du régime achéménide, c'est-à-dire à environ 280 comme date supérieure de la composition de la grammaire de Panini et des listes alphabétiques. De 280 à 500 ou 600, la distance est telle que l'imagination seule ose la franchir, mais en épigraphie, l'imagination n'enfante que des erreurs.

L'âge des Jataka, ou du moins de ceux qui se trouvent représentés sur les stupa de Sanchi et de Bharahut, a demandé un examen sérieux dont je consignerai ici le résultat. Ces

monuments offrent des inscriptions en caractères d'Açoka; ces inscriptions ne sont donc pas antérieures à 221 av. J.-C., parce que dans le cas contraire, l'écriture se serait dirigée de droite à gauche, comme la légende monétaire d'Éran. Jusqu'où peut aller leur date inférieure? N'allons pas l'approcher trop des reliquaires de Bhaṭṭiprolu qui sont d'au moins cinquante ans plus tard et qui montrent déjà quelques formes altérées, et mettons entre ces derniers et les stupa un espace de vingt ans. Les inscriptions de Sanchi et de Bharahut sont donc d'environ 191, c'est-à-dire de cent trente-quatre ans postérieures à l'introduction de l'écriture dans l'Inde. C'est dans cet intervalle que la composition doit nécessairement être placée, en pleine époque grecque et nullement dans la période perse. Très heureusement pour nous, le Katahaka-Jataka mentionne la tablette à écrire, *phalaka*, et les textes des stupa, le terme canonique *piṭaka*, « boîte de tablettes de carton ou de bois, dans laquelle les jaïna gardent ordinairement leurs manuscrits[1] », avec son dérivé *peṭaki*, « celui qui connaît le ou les Piṭaka », où il s'agit naturellement, non de la boîte, mais des tablettes ou feuillets qui y sont contenus. Ce sont de vraies révélations, car les termes *phalaka* et *piṭaka*, qui n'ont pas d'étymologie sanscrite[2], ne sont autre chose que les mots grecs *πλαξ* (-*κός*) et *πιττάκιον*[3]; l'identité de son correspond à l'identité de signification. Les Jataka portent sur leur front

1. *Piṭaka* is only « a box » and corresponds to the modern *ḍâbaḍo* or cardboard of wood in which the Jainas usually keep the mss. of their parish libraries (O. I. B. A., p. 87).

2. La racine *phal*, « profiter », donne naissance à *phalaka*, « profit, gain », et (par métaphore) « règles mensuelles des femmes », mais n'explique point l'homophone *phalaka*, « planche, plaque, tablette ».

3. Ces deux mots ont les significations communes de « plaque » et de « tablette ». En syriaque פלקוס équivaut à לוחא (Duval, B. B., p. 1575) et פתקא (aussi très fréquent dans le Talmud) signifie « feuillet, feuille ». Πιττάκιον est un mot populaire qui n'est entré qu'assez tardivement dans la littérature, mais son antiquité est garantie par le nom propre Πίτταχος, porté par un des sept sages de la Grèce, contemporain de Solon. Le mot Ἄσπρον, « un blanc », présente un cas analogue; bien qu'il soit entré tard dans la littérature, on le constate à la fois dans une ancienne décision de la Mišna (*Ma'aeêr šênî*, II אספרי בכסף) et dans le *Açperəno* de l'Avesta.

la date de leur naissance, à savoir le siècle qui suit les conquêtes d'Alexandre.

II

Le terrain étant déblayé des encombres extérieurs, nous suivrons notre savant contradicteur pas à pas et nous mettrons côte à côte les points de vue opposés dans chaque détail qui les a provoqués. Il s'agit maintenant d'examiner par le menu si les vingt-deux caractères brahma primaires peuvent réellement dériver des vingt-deux lettres sémitiques les plus archaïques que l'on connaisse jusqu'à ce jour, puis si cette dérivation peut expliquer raisonnablement la naissance des voyelles initiales et médiales; enfin, si les formes de transition que ce système oblige à admettre sont en général aussi vraisemblables que celles que j'ai proposées sur la supposition que l'alphabet brahma est en partie un dérivé du kharoṣṭhi.

LA MÉTHODE COMPARATIVE DE M. BÜHLER

En critiquant la table comparative de M. Weber, j'ai établi deux principes sans lesquels toute comparaison épigraphique ne sera qu'un jeu de l'imagination dénué de fondement. Ces principes sont :

1° Les caractères admis comme modèles doivent appartenir à un seul pays et à un seul âge paléographique; les inventeurs anciens n'ont pu faire leurs copies que dans une seule région et dans la seule écriture qu'ils avaient sous les yeux pendant qu'ils y séjournaient.

2° La similitude de forme entre les caractères modèles et les caractères dérivés doit être accompagnée d'une similitude phonétique. Il est inimaginable que les lettres qui passent d'un alphabet à un autre expriment, dans l'écriture nouvelle, autre chose que leur son natif ou un son rapproché (*Essai*, p. 277-278).

Sur la base du premier principe, j'ai fait remarquer que la table de M. Weber contenait des caractères phéniciens venus de régions différentes et de divers âges graphiques.

Le second principe m'a forcé à écarter les identifications du *zaïn* avec le Ɛ *ja* indien, du *ḥêt* avec le ɖ *ca,* du *'aïn* avec le ⊳ *c*, et du *çade* avec le ᒥ *jha,* qui figuraient dans cette table et qui se bornaient à la forme extérieure des signes.

Ces défauts, qui étaient bien excusables dans un essai de l'an 1855, ne le sont plus quarante ans après, en 1895, où les moyens de comparaison abondent et les lois phonétiques sont mieux précisées. Or, je le dis avec un vif regret, la thèse de M. Bühler n'est qu'une reprise des errements périmés et ne répond nullement à l'état actuel de nos connaissances en faits paléographiques. Spécifions :

En ce qui concerne le principe qui exige l'unité de lieu et de temps pour l'alphabet générateur, M. Bühler ne le satisfait qu'en apparence. S'il ne va plus chercher ses modèles phéniciens en Chypre et en Grèce, il les choisit volontairement dans toute l'étendue du sémitisme septentrional. Il le reconnaît lui-même avec la plus aimable candeur : « But on trying the oldest characters, which are almost identical throughout all the countries, occupied by the Northern Semites, it became possible to identify in the Brahma Alphabet all the twenty two Semitic letters and to explain the formation of the numerous derivative signs which the Indians were compelled to add (O. I. B. A., p. 53) ».

J'avoue que l'expression *throughout all the countries occupied by the Northern Semites* ne laisse pas que de m'inquiéter, car le premier scribe indien n'avait pas plus que nous le don de l'ubiquité ; il ne pouvait donc avoir fait sa copie à la fois en Phénicie, en haute Syrie, en Assyrie et en Babylonie. La phrase atténuante qui relève la presque identité des caractères dans toutes ces contrées ne nous tranquillise qu'à moitié ; dans ce cas il aurait mieux valu s'attacher à une seule région épigraphique et à un moment donné ; alors, et alors seulement, on aurait le droit de parler de la contemporanéité des formes qui font la base de la comparaison, tandis qu'avec la méthode tâtonnante préférée par l'auteur, on n'est jamais sûr que les formes relativement nouvelles dont il se sert pour compléter ses rapprochements aient réellement existé dans le pays d'origine de l'alphabet brahma ; personne ne peut affirmer,

sur sa propre autorité, que la modification subie par telle ou telle lettre dans la Syrie s'est répandue en même temps jusqu'en Babylonie, pays qui forme, d'après M. Bühler, le berceau de la graphique indienne (p. 81). Par conséquent, lorsque le savant indianiste recourt à la forme archaïque des lettres phéniciennes du xe siècle, telles que *daleth*, *zaïn*, *wau*, *ḥêt* et *mêm* pour en tirer les lettres indiennes respectives *dha*, *ja*, *va*, *gha* et *ma* qui ne remontent, d'après lui-même, qu'à deux siècles plus tard pour le moins, et que, d'autre part, pour les nécessités de son système, il est obligé d'accueillir la forme araméenne du *hê* qui surgit pour la première fois sur une mine ninivite du VIIIe siècle, sa comparaison pèche contre le premier principe scientifique qui réclame l'unité de lieu et de temps pour l'alphabet fondamental. Ce saut rapide de la Phénicie chez les Araméens et du xe au VIIIe siècle est d'autant moins permis qu'à cette époque, ainsi que nous l'apprennent les inscriptions de Panamou II, le *daleth* avait déjà le jambage droit oblique qui fait défaut dans le *d* phénicien archaïque. L'ancien demi-cercle du sommet du *w* a également fait place à une forme angulaire; l'ancien trait droit du *zaïn* s'est penché comme celui de notre Z. Le *ḥêt* montre bien parfois au VIIIe siècle trois barres transversales dans les inscriptions précitées de Panamou II, mais une seule barre transversale est de règle dans les légendes araméo-assyriennes; et comme cette dernière forme ne peut convenir à sa thèse, M. Bühler est obligé d'abandonner momentanément les mines assyriennes qui lui ont fourni le *hê*, le *kaph* et le *taw*, et d'aller chercher à Zindjirlî la forme du *ḥêt* dont il a grandement besoin. Pour expliquer l'*s* indien dont la forme araméenne du VIe siècle pouvait lui donner l'origine, le même savant préfère la forme du VIIIe siècle sous prétexte que les Indiens ont développé eux-mêmes le *samek* ancien d'une manière analogue aux Araméens (p. 64). Ce va-et-vient tout de choix et de préférences ne saurait, selon moi, qu'aboutir à un mécompte. Fait curieux, la Babylonie, où ce savant amène les négociants indiens pour s'y initier à l'écriture sémitique, n'a pas fourni jusqu'à présent une seule inscription que l'on puisse rattacher avec certitude à une époque antérieure au VIe siècle av. J.-C., époque à laquelle le *ṭêt*, loin de

conserver la forme ronde et fermée qu'il a en phénicien archaïque, montrait déjà la forme ouverte et spirale qu'il a toujours gardée dans les alphabets araméens des époques suivantes. Pour donner une base plus solide à sa thèse, le savant indianiste aurait dû supposer des factoreries indiennes entre l'Assyrie et Zindjirlî, et considérer la Babylonie comme une simple succursale.

La fixation relative à la géographie et à l'âge du plus ancien alphabet brahma dans l'Inde même, telle qu'elle ressort du système du M. Bühler, souffre des mêmes inconvénients que ceux que je viens de signaler pour l'alphabet modèle phénicien admis par ce savant. J'ai signalé plus haut le peu de fondement qu'il y a dans l'idée générale d'assigner aux variétés graphiques des édits d'Açoka du sud un degré d'antiquité supérieur à celui des formes correspondantes des rives de l'Indus, contrée qui est sur la route des navires qui partent du port de Barygaza ou Bharukacha vers l'ouest et dans laquelle les négociants qui, à ce qu'on nous assure, faisaient le commerce avec la Babylonie, devaient avoir des établissements. J'ai relevé en outre le caractère arbitraire de l'affirmation que les inscriptions de Bhaṭṭiprolu, qui sont de cinquante ans plus tardives que celles d'Açoka, avaient conservé des formes plus archaïques que leurs aînées de Magadha; toutes les expériences épigraphiques s'y opposent pertinemment; c'est comme si l'on prétendait que le type de l'inscription de Panamou II est plus ancien que celui de l'inscription de Panamou Ier. Il ne me reste qu'à dire un mot sur l'inconséquence avec laquelle la distribution est faite; ainsi, par exemple, tandis que la ligne droite du signe C *ja* qui remplace à Bhaṭṭiprolu les demi-cercles du Ɛ, voire la forme angulaire E des autres épigraphes, sont considérées comme une marque d'antiquité, l'*a* de la même écriture, qui a la forme d'un H, est déclaré plus jeune que l'*a* à deux demi-cercles ʜ ou à deux traits obliques ʞ des autres documents. De même, tandis que M. Bühler regarde le gros point qui termine la lettre ɼ *ḍa* (ou *ḷa*) à Jaugada et dans les édits des piliers et qui s'ouvre en demi-cercle à Bhaṭṭiprolu, comme une addition diacritique postérieure, il déclare le gros point qui

termine parfois le ʾ *kha* dans certaines inscriptions et qui s'échange en cercle à Bhaṭṭiprolu, être une réminiscence de la boucle du *qoph* archaïque sémitique. Je crois que, malgré la compétence incontestable de M. Bühler comme indianiste, une méthode comparative pareille sera bien vite jugée.

Quant à la similitude de forme et de son que la bonne méthode doit exiger des caractères comparés les uns avec les autres, ce second principe dont l'inobservation, ainsi que le remarque M. Bühler lui-même (p. 52), fausse d'avance tout résultat sérieux, n'a malheureusement pas été pratiqué avec une rigueur constante. Pour la ressemblance matérielle, on peut affirmer qu'elle fait défaut entre le □ indien et le *b* phénicien; la forme transitoire ב, que M. Bühler suppose pour rendre l'identification supportable, est contraire aux premiers éléments de développement graphique. Nous voyons partout, et plus spécialement encore dans l'écriture phénico-araméenne, qu'à partir du VIIe siècle av. J.-C., les triangles des sommets des lettres tendent à s'ouvrir par en haut (ч, ч, ᴜ de ◀, A, O), mais jamais le trait qui forme la base du triangle ne se détache afin de prolonger le côté opposé à la haste. L'identification du *y* phénicien avec le indien (en supposant la forme intermédiaire), du phénicien avec le indien, du phénicien avec le ⊥ indien (par la forme intermédiaire h dont le carré ouvert en bas serait devenu une ligne horizontale formant deux angles droits avec la haste primitive), du phénicien avec le indien (par l'intermédiaire de +), du phénicien avec le indien (en supposant que le trait oblique à droite ait été poussé vers la haste), enfin du w phénicien avec le ʌ indien (par la forme intermédiaire v); toutes ces transitions inventées pour les besoins de l'archaïsme disparaissent entièrement quand on prend pour base de comparaison les formes araméennes de l'époque d'Alexandre, comme je l'ai prouvé dans mon premier essai. J'y reviendrai plus loin.

De même, en ce qui concerne la phonétique, M. Bühler commet deux erreurs du genre de celles qu'il reproche à MM. Deecke et Taylor, erreurs qui minent la base de son système, à cause des nombreux dérivés que fournissent les

deux lettres qu'elles affectent. Ce savant fait venir le *j* (= *dj*) indien du *zaïn* sémitique; or, le *z* ne fournit dans aucune écriture l'expression graphique du son *dj*. Ce rôle est, dans les anciennes écritures, dévolu à la lettre *yod*, à cause de l'analogie des sons *y* et *dj* ou même *j* (cf. persan *Djem* = *Yem*; ar. *Dja'far* = *Ya'far*). En cunéiforme perse, le signe 𐎹 *y* se compose des mêmes éléments que 𐎪 *j*; comparez aussi le *j* latin et le *j* anglais. Quelquefois le son *dj* est représenté par un *g* mouillé, comme c'est le cas du 𐨒 kharoṣṭhi qui provient du *gimel* araméen; comparez le *djim* (ج) arabe prononcé *g* en Égypte, ainsi que le *g* italien devant les voyelles *e*, *i* et le hongrois *gy*. Enfin, quelques autres écritures représentent ce son par un *d* mouillé, français *dj*, amharique ጀ, mais nulle part, sauf quelques essais savants et modernes, le *dj* n'est représenté par un *z* même modifié. En un mot, la tentative de ramener le *dja* brahma au *z* sémitique pèche contre toutes les analogies de dérivation.

Une faute non moins grave contre la filiation phonétique se trouve dans l'idée que M. Bühler accepte promptement, et qui consiste à faire venir l'*e* indien du *'aïn* sémitique. Cette dernière lettre est une consonne gutturale que les Grecs, qui avaient déjà les voyelles *a*, *e*, *ê*, *i* et *u*, ont changée en la voyelle dure *o* pour compléter la série vocalique; les autres peuples non sémitiques l'ont tout à fait rejetée de leurs alphabets. Aussi n'existe-t-elle ni en pehlevi ni en kharoṣṭhi, pour ne parler que des écritures irano-indiennes; est-il croyable que le brahma-lipi seul l'ait conservée après l'avoir transformée en la voyelle douce *e*[1], qu'elle pouvait facilement tirer de la lettre *i* (*ya*)? Je ne crois pas qu'on puisse faire fonds d'une possibilité aussi éloignée.

Mais la dérivation la plus extraordinaire est sans conteste

1. Je pense que mon savant contradicteur ne cherchera pas à appuyer son opinion par l'usage des juifs du nord de représenter l'*e* allemand par un י, usage d'ailleurs très récent et découlant de la nécessité de rendre cette voyelle par un signe différent d'*i*, qui est exprimé par le *yod*. Ils ont pris le י parce qu'il avait perdu chez eux sa valeur consonantique. Les Néo-Puniques, qui ne pouvaient pas non plus prononcer cette lettre, s'en sont servis pour désigner n'importe quelle voyelle.

celle qui est attribuée au *gha* indien. Cette syllabe, qui contient distinctement la palatale sonore *g* suivie de l'aspirée *h*, est tirée du *ḥêt* sémitique qui exprime un son guttural. Les Grecs, qui ne possèdent point ce son, ont transformé acrologiquement cette lettre en *ê* long (H), en conformité avec la voyelle de son nom, de même qu'ils ont fait du *hê* phénicien le *e* bref (E). Ici l'assimilation est on ne peut plus naturelle. En cunéiforme perse, le son guttural du *ch* allemand est rendu par un signe dérivé du *ḥa* assyrien ; le même procédé s'observe en écriture pehlevie, et en arabe même le خ dur dérive de ح doux, mais le *gha* indien diffère tout à fait de cette gutturale sémitico-iranienne, et ne saurait jamais y être ramené d'une manière naturelle.

La nouvelle méthode de comparaison entre l'alphabet brahma et l'alphabet phénicien archaïque nous paraît suffisamment élucidée. N'insistons pas.

LA CRITIQUE DE MES ARGUMENTS PAR M. BÜHLER

On vient de voir que l'opinion qui fait remonter le brahmalipi à l'alphabet phénicien archaïque du VIIIe siècle avant l'ère vulgaire ne soutient pas l'examen. Voyons maintenant si les arguments de M. Bühler contre ma thèse sont de nature à l'entamer d'une manière sensible ou du moins à en modifier de notables détails. Quand on a l'avantage de trouver en face un contradicteur éminent, on se réjouit à bon droit d'apprendre par le menu les raisons pour lesquelles les arguments produits en faveur de la thèse antérieure ne sont pas admis. En ce qui me concerne personnellement, j'ai plus appris de mes contradicteurs que de mes approbateurs. Malheureusement pour moi, le savant indianiste à qui je dois tant de renseignements sur la littérature et l'épigraphie indiennes des derniers temps, ne m'a que très parcimonieusement fourni les moyens de m'instruire en ce qui touche les points fragiles de ma démonstration. Il s'est contenté de rejeter ma thèse en bloc par la remarque dédaigneuse suivante : « La thèse de M. Halévy n'a pas été reçue avec faveur par l'école indianiste, à cause de ses résultats qui tendent à trop rajeunir la composition des Véda ». Dans la note qu'il m'a consacrée à la page 50, M. Bühler se borne à parler de la

obvious weakness of M. Halevy's arguments au sujet de l'origine alexandrine que j'ai établie pour l'écriture kharoṣṭhi, et à m'informer qu'il ne peut pas davantage admettre ma théorie d'après laquelle le brahma-lipi aurait emprunté au kharoṣṭhi six lettres radicales et la notation vocalique. Ce dernier point, il ne l'examine pas, mais il l'élimine plus loin en expliquant autrement cette notation, sans daigner nous dire comment deux vocalisations indépendantes peuvent arriver à une presque complète identité. M. Bühler n'est explicite qu'au sujet de l'anusvâra et des signes numéraux brahma de 4 à 9, auxquels j'ai assigné une source kharoṣṭhi. Ce n'est pas assez pour ma curiosité, peut-être un peu trop importune, mais je lui suis néanmoins fort reconnaissant de cette petite satisfaction, car j'ai été ainsi mis en état de peser les raisons pour et contre. Je suis même arrivé à me convaincre que les observations de mon contradicteur n'ont rien d'absolu. Voici les résultats de ma nouvelle enquête :

Dans mon *Essai*, j'avais ramené l'anunâsika dévanagari ँ au ५ *ma* kharoṣṭhi, d'où le point de l'anusvâra. M. Bühler avait tout d'abord trouvé l'identification très frappante, au point d'édifier dans son avant-dernier mémoire la théorie à laquelle il renonce dans sa présente étude. Je cite verbalement : « I must acknowledge that M. Halévy's ingenious, but erroneous conjecture, according to which the Brahma Anusvara is derived from the kharoṣṭhi *ma*, induced me to frame my theory » (O. I. B. A., p. 72, note 2). Je n'espérais vraiment pas que ce modeste détail de ma démonstration eût le pouvoir d'égarer les esprits, ne fût-ce que pendant quelques jours. Toutefois le motif du rejet final de l'identification précitée n'est qu'un argument *a silentio* qui est le pire des arguments. On objecte que la forme ँ n'apparaît dans aucun monument indien écrit avant 1200 après notre ère, tandis que le kharoṣṭhi disparut de l'usage vers 200 de la même ère. Ces deux dates sont-elles bien sûres? Il est permis d'en douter. Il n'y a pas encore longtemps, on croyait que les lettres représentées par *r* et *l* pointés étaient relativement récentes; eh bien, on les a trouvées dans certaines versions des édits. Qui peut affirmer que la forme ँ n'a pas été

en usage chez certains scribes antérieurs dont les copies n'existent plus? D'autre part, qui nous dit que le *kharoṣṭhi* ne s'est pas conservé assez longtemps après 200? En faveur de l'affirmative, il sera même possible de citer un indice qui n'a pas encore été signalé jusqu'à présent. Je veux parler de la notation des voyelles en tibétain et en siamois. Dans l'écriture tibétaine, le signe *a* (ཨ) sert de support aux traits diacritiques des voyelles *i, u, e* (ཨི, ཨུ, ཨེ); le même fait se constate dans l'écriture siamoise (อิ, อุ, เอ). Cette notation, si contraire à l'esprit des alphabets dévanagari et pali auxquels ces écritures ont respectivement puisé, ne peut raisonnablement être assignée qu'à l'influence du kharoṣṭhi qui devait encore être en usage au moment où ces écritures se sont séparées des alphabets générateurs, c'est-à-dire bien longtemps après l'an 200 de notre ère, date dont rien ne garantit d'ailleurs l'exactitude. Je reviendrai à l'origine de l'anusvâra dans le paragraphe consacré aux consonnes dérivées du kharoṣṭhi.

Je passe aux chiffres brahma. J'ai dit, et M. Taylor l'a écrit avant moi, que les signes des nombres 4 à 9 représentaient la première syllabe kharoṣṭhi de leurs noms. Dans mon *Essai*, le signe pour 8, incorrectement figuré par la lettre kharoṣṭhi *kha*, est suivi de *kh* au lieu de *aç*; cette faute typographique[1], que rendent évidente les mots « initiales des noms de nombres respectifs en pracrit » qui accompagnent l'ensemble des chiffres, fournit à M. Bühler l'occasion de me chicaner. Il fait remarquer que « the word for eight begins in all indian dialects with *a* ». Mais passons aux objections plus sérieuses. Pour le chiffre 4, le kharoṣṭhi *ch*, il fait observer que le mot indien pour « quatre » commence par un *ca* non aspiré; quant au chiffre 6, il en conteste la ressemblance avec la forme cursive (je l'ai dit explicitement) du *sa* kharoṣṭhi; or, cette ressemblance existe réellement quand on modifie le triangle

1. Voici comment elle est arrivée : le compositeur n'ayant pu trouver le type exact, je lui ai indiqué de mettre à sa place le signe kharoṣṭhi *kh* dont la forme s'en approche un peu; il l'a fait, mais il a mis en même temps *kh* au lieu de *aç*.

en petit cercle, comme cela arrive fréquemment dans une écriture cursive; d'après lui, le chiffre 7 ne peut venir du *ṣa* palatal kharoṣṭhi, parce que le mot indien a un *sa* dental; le chiffre 8 ne peut représenter une ligature formant la syllabe *aç* en kharoṣṭhi, parce que le mot indien débute par *aṣ*; enfin, le chiffre 9 n'est pas le *ṇa* kharoṣṭhi, parce que, en indien, le mot commence par le *na* simple. Pour répondre à ces objections, je prierai M. Bühler de relire ses propres remarques aux notes des pages 41-43, où il cite lui-même les confusions de *ç* et *ṣ* et de *n* et *ṇ* dans des pièces officielles. Dans la note, aux pages 67-68, le savant indianiste constate la confusion des sifflantes *s*, *ç* et *ṣ* par des gens d'une éducation insuffisante; enfin, aux pages 57-58, il explique la correspondance inexacte du *dh* aspiré avec le *daleth* sémitique par une confusion des signes homophones. Je pense que mon savant contradicteur n'exigera pas des anciens *traders* qui ont inventé les chiffres en puisant dans un alphabet différent, plus d'*acribie* linguistique que n'en ont montré les rédacteurs des pièces officielles et certains scribes modernes. Le fait reste donc intact : les syllabes kharoṣṭhi qui figurent les chiffres 4, 5, 6, 7, 8 et 9, c'est-à-dire *cha*, *pa*, *sa*, *ṣa*, *aç*, *ṇa* forment le commencement des noms de nombres respectifs *catur*, *pancan*, *ṣaṣ*, *saptan*, *aṣṭan*, *navan*. Que les négociants aient commis des fautes d'assimilation, j'en conviens, mais les gens affairés n'ont pas le temps de se mettre les préceptes de Panini dans la tête; ils ont pris les formes qui leur convenaient le mieux, sans tenir compte des légères différences de prononciation, et cela d'autant plus facilement qu'il s'agit de signes idéographiques rigides. A ces six chiffres il faut ajouter celui de 10, qui est le *da* kharoṣṭhi, abrégé du mot *daçan*, « dix », chiffre donné par M. Taylor et que j'ai eu le tort d'omettre dans mon mémoire. Chose curieuse, M. Bühler passe sous silence l'existence de ce chiffre ainsi que la correspondance également impeccable du signe pour « cinq » *pa*, avec le mot *pancan* qui exprime ce nombre.

LES CONSONNES KHAROṢṬHI DANS LE BRAHMA-LIPI

Comme M. Bühler n'a pas donné les motifs pour lesquels il rejette si promptement l'existence dans le brahma-lipi de six

autres signes kharoṣṭhi en dehors de l'anusvâra, je suis obligé d'insister à nouveau que le fait est indéniable pour tous ceux dont le jugement n'a pas été prévenu par la tradition indienne. Je démontrerai qu'il y a en réalité sept consonnes communes aux deux alphabets, une de plus que je ne croyais dans mon *Essai*. J'y comprends aussi le *va*, bien qu'il fasse fonction de voyelle dans la constitution définitive de l'alphabet brahma. Cet examen mettra en relief les efforts extraordinaires et pleins de réticences auxquels mon savant contradicteur a dû se livrer *ad majorem Brahmanorum gloriam*.

Le *jha*. La table comparative de M. Bühler offre, dans la colonne VI du n° 7, qui contient les dérivés secondaires, la lettre Ⴡ *jha* qui n'a pas la moindre ressemblance avec les quatre formes de la v[e] colonne qui sont propres au *ja* brahma; or, la lettre en question ressemble au ɣ *jh* kharoṣṭhi retourné aussi bien par la forme que par la puissance phonétique qui est absolument la même. Le fait de l'emprunt est donc d'une évidence mathématique; que fait M. Bühler devant une preuve aussi tangible qui établit à elle seule l'antériorité du kharoṣṭhi sur le brahma-lipi? Il préfère la faire dériver du *ja* de Bhaṭṭiprolu **E**, lequel aurait d'abord perdu les traits des deux extrémités, et aurait ensuite reçu à droite, comme signe diacritique, un crochet tourné en haut (p. 73). Avec un système pareil, on peut faire tout de tout, suivant le besoin du moment. J'ai toujours compris, et bien d'autres personnes comprennent comme moi, que le signe diacritique sert à distinguer deux formes identiques à valeurs différentes. Ici, la dissemblance entre **I** et **E** est déjà complète sans autre trait distinctif. Quant au crochet renversé, on ne l'aperçoit nulle part ailleurs; les autres crochets qui sont joints aux consonnes maintiennent leur position naturelle ayant l'angle en bas.

Le *da* kharoṣṭhi et le *ḍa* brahma se ressemblent comme deux gouttes d'eau, et leur puissance phonétique va jusqu'à la presque parfaite identité. M. Bühler, pour écarter l'antériorité du kharoṣṭhi, admet, pour la lettre brahma, une dérivation des plus forcées et des plus contraires aux règles de dérivation. Voici comment il l'imagine : la lettre indienne **D** *dha* aurait d'abord coupé en deux moitiés sa ligne verticale;

puis, ces deux moitiés auraient poussé aux extrémités du demi-cercle restant pour représenter la syllabe *ḍa;* enfin, le demi-cercle devenu angulaire ꓘ, on en aurait abandonné l'angle inférieur, ce qui a produit la forme ዛ *ḍa* que nous discutons. Ainsi, l'affinité de forme et de valeur de cette lettre dans les deux alphabets indiens serait due au hasard. Cependant, l'existence de cette même lettre dans tous les alphabets araméens atteste indubitablement qu'elle y est de formation primaire et non le produit de dérivation secondaire ou même tertiaire comme le prétend M. Bühler.

Le ዛ *ña* kharoṣṭhi renversé s'identifie facilement avec le ɦ *ña* brahma, lequel a seulement été allégé du petit angle inférieur qui paraissait trop encombrant. M. Bühler fait venir cette dernière forme directement du ϟ *n* phénicien renversé, bien que le sommet de cette lettre n'ait présenté qu'un seul angle dans les formes anciennes, et que, de plus, les sons *n* et *ñ* soient sensiblement plus discordants que ceux de *n* et *ṇ*, pour lesquels il n'admet pas le rapprochement que j'ai fait. Cependant, malgré ces difficultés, je me serais encore déterminé à adopter la dérivation proposée par M. Bühler, si cette dérivation montrait la moindre analogie avec celle des autres nasales brahma; et comme il est hautement invraisemblable que la nasale phénicienne déformée par le changement de position ait donné à la fois deux dérivés différents de forme et de valeur, ⊥ *na* et ɦ *ña*, qui ne concordent que dans la ligne verticale, commune indistinctement à toutes les lettres de l'alphabet, l'assimilation du *ña* brahma au *ña* kharoṣṭhi est et reste la plus probable.

Le *r* qui est superposé aux autres consonnes a une forme identique en kharoṣṭhi et en brahma-lipi; mais, dans la première écriture, il représente une simple réduction du signe *ra* qui concorde avec le *resh* de l'araméen tardif, tandis que le *ra* brahma, s'il venait du *resh* phénicien comme le prétend M. Bühler, devait avoir un triangle au sommet, ce qui l'aurait fait placer à l'envers dans l'alphabet indien, au point de ne plus présenter la moindre analogie avec le *r* kharoṣṭhi-araméen. L'appartenance du *r* superposé à l'alphabet kharoṣṭhi ne souffre donc pas le moindre doute. M. Bühler échappe pour-

tant à cette conclusion, en supposant que les Indiens sont parvenus d'eux-mêmes à transformer cette lettre en ouvrant la boucle du sommet. C'est de nouveau le hasard qui sauve le système et lève toutes les difficultés. Je doute fort que le recours fréquent à ce dieu aveugle soit bien de mise dans la science.

La lettre *shin*, de l'araméen tardif v, ﻼ, apparaît aussi en kharoṣṭhi et en brahma-lipi, sauf que la lettre est renversée et que, dans le dernier alphabet, le trait moyen est plus allongé ʌ, ↑. Grâce à la tendance constante de l'écriture indienne à débarrasser le sommet de la ligne verticale des angles et des cercles qui l'affectaient dans l'alphabet modèle, il est permis de supposer que, quand même le *shin* primitif avait la forme renversée qu'on vient de voir, il aurait été redressé dans l'écriture. Ce principe est parfaitement mis en lumière par M. Bühler lui-même dans ses explications de détail; ce savant aurait logiquement dû conclure avec moi que la lettre indienne en question n'est qu'un emprunt fait au kharoṣṭhi et resté réfractaire à toute modification. Eh bien, le savant indianiste trouve moyen d'éviter cette conclusion naturelle. Le principe est rejeté sans pitié pour ce cas gênant : le w archaïque phénicien, nous dit-il, aurait été renversé, puis pourvu d'une ligne verticale au milieu. Le malheur est que cette forme Ƭ diffère encore trop de la forme indienne, mais c'est là un petit inconvénient qui disparaît quand on suppose que les scribes ont effacé l'angle moyen pour joindre les traits de droite et de gauche sous la forme d'une courbe plus ou moins angulaire. En agissant ainsi, ils ont ramené d'eux-mêmes et sans y penser, le ↑ brahma à une forme identique à celle du ʌ kharoṣṭhi. La suspension du principe de formation côtoie ici l'intervention du bon dieu Hasard; la méthode est, comme on le voit, infaillible.

Le *va* kharoṣṭhi ˥ s'harmonise avec le *waw* tardif des Araméens, non seulement dans sa forme et sa valeur consonantique, mais aussi dans sa propriété d'exprimer les voyelles *u* et *o* au corps des mots. L'écriture kharoṣṭhi exprime la voyelle *o* par la forme régulière qu'elle accroche aux autres consonnes; pour rendre l'*u*, la lettre est d'abord renversée. Un regard jeté

sur les formes de cette lettre dans ses divers emplois phonétiques ne laisse pas une ombre de doute sur leur identité. Dans l'alphabet brahma, la voyelle *u* est rendue par le même signe qu'en kharoṣṭhi, savoir ∟ qui est le ┘ tourné à droite dans le sens de l'écriture; mais l'affinité de forme entre la lettre voyelle ∟ *u* et la lettre consonne ọ *va* fait entièrement défaut, car entre une courte ligne horizontale et un cercle, la différence est capitale. Mais reconnaître cette dissemblance comme tout le monde serait admettre en même temps la dépendance du brahma-lipi à l'égard du kharoṣṭhi; il faut donc affirmer que le cercle s'est d'abord ouvert par en bas ọ, ensuite que l'un des quarts de cercle a été éliminé; enfin, que le quart de cercle restant s'est transformé en ligne. Le danger est ainsi écarté, le brahma-lipi est délivré de la dépendance de l'horrible kharoṣṭhi qui a le tort de révéler à tous les yeux sa naissance tardive. Malheureusement, les brahmanes ont oublié d'étendre au *va* ọ consonne les transformations qu'ils ont fait subir au *va* voyelle, dans le système de M. Bühler bien entendu. A cause de cette négligence, le désaccord évident des deux formes montre bien, même à l'œil le moins clairvoyant, l'origine exotique de la lettre-voyelle ∟ *u*, et l'orthodoxie traditionnelle sera bien obligée de céder la place à une conception plus éclairée de la relation mutuelle des deux alphabets indiens.

En terminant le sujet de mon présent examen, je suis heureux de pouvoir ajouter deux autres éléments de comparaison que je viens de trouver. Lorsque j'ai écrit mon premier *Essai*, les variétés de plusieurs caractères d'Açoka étaient imparfaitement connues, et je me suis vu dans la nécessité de regarder les signes ٦ *kha* et ᒐ, ᒐ *ha*, comme issus de ∩ *ga* par la voie de dérivations secondaires : abréviation d'un jambage pour le premier signe, changement de position avec ou sans trait diacritique pour le second. La chose m'avait cependant inspiré quelques scrupules. Le *kha* étant un son étranger aux sémites, son développement inter-indien ne serait pas étonnant; au besoin, le *qoph* sémitique aurait pu être utilisé à le représenter; mais, ainsi que je l'ai fait remarquer plus haut, l'analogie des alphabets grec et pehlevi montre

que les peuples non sémitiques le repoussaient de leurs nouveaux alphabets et, par conséquent, qu'il fallait encore obtenir le signe pour *kha* par une dérivation secondaire. Pour le *ha*, qui est un son ordinaire, on pouvait admettre d'emblée qu'il venait du *hê* sémitique, et cependant la forme de cette lettre différait grandement dans les deux alphabets. L'excellent tableau de M. Bühler permet d'en donner la solution la plus naturelle : la forme ⅃ ou ⅃ est déjà la réduction de la forme plus substantielle ⅃, laquelle n'est que ৭ *hê* araméen renversé. Quant au *kha*, il n'a rien à voir avec le *ga*, mais est purement et simplement emprunté au kharoṣṭhi ъ *ka* à qui on a enlevé l'angle qui le rendait similaire au ъ *ña* brahma.

En un mot, le brahma-lipi doit à son aîné le kharoṣṭhi sept signes, sans compter l'anusvâra; c'est un fait matériel qu'aucune argumentation ne saurait écarter.

LES LETTRES ARAMÉENNES

J'ai montré, dans ma première étude, que les éléments kharoṣṭhi représentaient dans l'alphabet brahma des sons particulièrement indiens, à la seule exception du ʌ *shin* qui rend un son fondamental de l'alphabet sémitique. Je dois maintenant appeler l'attention sur la catégorie des caractères qui ont passé de l'alphabet araméen en brahma, sans l'intervention du kharoṣṭhi. Je les estimais alors au nombre de huit, et aujourd'hui même il n'y a rien à en retirer; au contraire, il faut y ajouter un caractère de plus, le *h*, qui les porte au nombre de neuf. En voici l'aperçu :

Le *hê* ৭, renversé afin d'alléger le sommet, prend la forme ⅃ *ha* en brahma.

Le *yod* ┤ des légendes des monnaies de Mazaïos (fin du IVᵉ siècle), couché et à la base arrondie afin de le distinguer du ⊥ *na*, devient le ɯ, ɯ *ya* brahma; dans certains édits, la courbe se transforme en deux demi-cercles ɯ.

Le *kaph* ч perd son trait de gauche et le trait moyen est prolongé vers la droite pour former le + *ka* brahma.

Le *lamed* ⅃ est retourné et pourvu d'un petit trait ⅂, afin de le distinguer du ⅃, ⅃ *pa*, du même alphabet.

Le *mêm* 𐡌 prolonge son trait moyen pour former le 𑀫 *ma* brahma, qui concorde ainsi avec tous les *m* des écritures dérivées.

Le *pê* 𐡐 a été renversé pour former sans autre changement le 𑀧 *pa* brahma.

Le *rêsh* 𐡓 a vu son angle arrondi 𐡓 et souvent rapetissé, de manière à ne présenter qu'une légère ondulation qui a bientôt disparu.

Le *shin* 𐡔, dont le son était rendu par le signe d'origine kharoṣṭhi 𐨭 *sha*, a été employé pour exprimer le son *s*. En allongeant une extrémité de la courbe à la ligne verticale ordinaire, on a placé le trait moyen en face de la courbe 𑀲, 𑀲 *sa;* le trait oblique a été bientôt arrondi et mis plus ou moins au-dessous de la première courbe 𑀲, 𑀲.

Le *taw* 𐡕 a modifié l'angle en ligne oblique 𑀢 *ta*, forme qui a été bientôt mieux équilibrée 𑀢.

Comme on le voit, le brahma-lipi n'a pris à l'alphabet araméen que neuf lettres. Il y a peut-être lieu d'y ajouter la lettre 𑀕 *ga* que j'ai fait dériver du Γ *gamma* grec; nous aurions ainsi dix lettres brahma venues de l'araméen alexandrin.

LES LETTRES GRECQUES

Avec les dix lettres puisées immédiatement dans l'alphabet araméen, les emprunts ont pris fin, les douze lettres restantes de cet alphabet n'ayant pu offrir leur concours à cause de leur phonisme exotique ou de leurs formes cursives. A la première catégorie appartiennent les lettres *zaïn*, *ḥêt*, *'aïn*, *ṣade* et *qoph* qui avaient déjà été repoussées par les inventeurs du kharoṣṭhi; quatre autres se rangent dans la seconde catégorie, ce sont : *bet*, *daleth*, *nûn* et *ṭet*, dont les trois premières ont en commun des sommets plus ou moins angulaires qui se confondent facilement les uns avec les autres. Le *ṭet*, de forme spirale, a été éliminé à cause de sa ressemblance au *pha* aspiré. Le rejet du *aleph* a été déterminé en même temps par son phonisme non indien et par sa forme extérieure qui le fait confondre avec *kha*. Voilà, ce semble, des raisons suffisantes pour lesquelles les inventeurs du brahma-lipi ont dû recourir à un autre

alphabet pour compléter le leur, et comme après la chute des Achéménides l'écriture cunéiforme perse, d'ailleurs fort peu répandue dans le pays, disparut sans laisser de trace, les Indiens empruntèrent à l'alphabet grec, la seule autre écriture qu'ils avaient sous les yeux, les cinq caractères qui leur manquaient. Les modifications qu'ils ont fait subir à trois d'entre eux sont des plus légères; deux ont même conservé leurs formes primitives. En voici les détails :

L'*alpha* A a poussé la barre moyenne jusqu'au sommet ⲁ[1], puis la lettre a été tournée de manière que la droite devînt verticale comme d'habitude; de là la forme ꓘ ou K. Dans certains édits, les deux traits obliques se transforment en courbes ꓘ. A Bhaṭṭiprolu, les deux courbes ne forment plus qu'une ligne verticale, ce qui fait ressembler cette lettre à un H latin, forme qui a persisté dans l'écriture pali.

Le *bêta* B, dont le côté droit montre deux courbes, a modifié ces dernières en une ligne verticale, absolument comme le H (de ꓘ) de Bhaṭṭiprolu; il en est résulté un long carré ▯ *ba*.

Le *delta* Δ, placé de manière à former une ligne verticale, a modifié son côté angulaire en une courbe D *dha*, comme l'a fait le D latin.

Le *thêta* ʘ a été adopté tel quel en brahma-lipi, où il exprime le son *tha*.

Le *ny* N a été couché sur le dos Z *na;* la barre diagonale est la plupart du temps redressée en une ligne verticale ⌶; c'est la seule lettre de l'alphabet primitif dont le sommet soit chargé d'une ligne horizontale.

Mes nouvelles recherches m'ont mis en état d'y ajouter le *phi* grec Φ, dont le cercle a été attaché au bas de la verticale pour former le ꝺ *va* indien, qui se distingue du ȸ *cha* par l'absence de la séparation du cercle. L'analogie des sons *ph*=*f* et *v* est attestée par le F latin qui est proprement le *digamma* ou *v* grec; dans l'écriture égyptienne, *v* et *f* sont également rendus par un seul hiéroglyphe.

1. Sur la 2[e] planche de mon *Essai*, cette forme a été figurée par inadvertance ▷ (forme qui appartient au signe ▷ *e*); cela explique l'énigme de M. Bühler (O. I. B. A., p. 56, note 1).

Ces six lettres révèlent encore leur origine exotique commune par leur corps massif et lourd qui n'a aucune analogie avec les autres caractères primitifs de l'alphabet indien, dans lequel la ligne verticale n'a ni d'autres traits de la même hauteur à côté d'elle, ni de cercle complet à son extrémité inférieure, et répugne à charger son sommet d'une ligne droite. L'esprit de l'ensemble s'harmonise donc avec le résultat de l'examen détaillé.

LES AUTRES INFLUENCES GRECQUES

En dehors du passage matériel de six lettres grecques dans l'alphabet indien, l'écriture hellénique a exercé une influence décisive sur son esprit. Le brahma-lipi se dirigeait primitivement de droite à gauche comme les autres alphabets araméens; l'usage de l'écriture grecque lui a fait préférer la direction inverse de gauche, direction qui n'a pas peu troublé la tenue régulière des caractères, et pendant quelque temps les scribes commettaient des inconséquences à cet égard[1]. Un désordre beaucoup plus important, et depuis lors irrémédiable, a affecté la série des voyelles initiales. En kharoṣṭhi, l'*aleph* conserve son pouvoir consonantique et reçoit les indices vocaliques comme les autres consonnes, sous forme de petits traits diversement attachés. Cette méthode est aussi usitée en brahma-lipi, non seulement pour les consonnes, mais encore pour la voyelle initiale L *u* qui, augmentée d'un petit trait supérieur à gauche ꓶ, exprime l'*o* initial. Tout autre est le cas de la voyelle initiale *i* (: ·), qui dérive de ▷ *e* d'une manière anormale par la réduction des angles en points, tandis qu'il eût été plus simple, et surtout infiniment plus commode pour l'usage, de marquer l'*i* par un trait attaché au △ *e*. L'inconséquence

1. Ce fait seul suffit déjà à prouver que le brahma-lipi était, au IIIe siècle av. J.-C., une invention récente et ne représentait pas encore une littérature tant soit peu étendue. Le kharoṣṭhi, au contraire, étant une écriture purement araméenne, se rattachait directement aux écritures similaires de l'ouest et résistait plus facilement à l'influence grecque. Le changement de direction de l'écriture éthiopienne est aussi dû à cette influence, fortifiée par la conversion au christianisme.

s'aggrave par cette considération que la méthode de faire venir l'*i* de l'*ê* est en elle-même contraire au sens acoustique le moins développé ; tous les peuples, sémitiques ou non, à la seule exception des Grecs, expriment l'*i* par la lettre *yod* devenue quiescente ou *mater lectionis*, et regardent la voyelle *ê* comme un élargissement de l'*i*. Même sans l'intervention des brahmanes, le sens pratique des *traders* aurait suffi pour faire venir d'abord l'*i* du ⅃ *ya* (*ia*), et ajouter à ce dernier un petit trait pour marquer l'*ê*. On ne peut assigner toutes ces irrégularités de dérivation qu'au conflit engagé par l'esprit de l'alphabet grec contre l'ancien esprit de l'écriture araméo-kharoṣṭhi ; les deux systèmes se sont mélangés et la série des voyelles initiales du brahma-lipi en est la résultante. Il est même plausible d'admettre que la victoire du système grec aurait été plus générale si l'E et l'O helléniques n'avaient pas les formes qu'avaient déjà accaparées le *ja* et le *ṭha* indiens ; et comme l'alphabet grec n'a pas de forme simple pour marquer l'*u*, les inventeurs brahma étaient conduits à conserver le signe kharoṣṭhi pour cette voyelle. Voici l'aperçu exact des deux catégories de voyelles initiales dans l'alphabet brahma :

1. *Voyelles d'origine et d'esprit grecs, mais de transformations de méthode kharoṣṭhi.*

𑀅 de Α (⊼, 𑀅), voyelle dont le caractère consonantique de l'*aleph* sémitique est tout à fait effacé.

▷ *e*, dérivé du précédent (I>, ▷), à l'opposé des usages épigraphiques.

∴ *i*, dérivé du précédent contrairement aux usages épigraphiques, voire à la perception élémentaire des sons.

2. *Voyelles d'origine et de transformation kharoṣṭi, mais devenues initiales d'après la méthode grecque.*

L *u* de ⅃ kharoṣṭhi, émancipé de l'*aleph* sémitique.

Ꞁ *o*, dérivé du précédent par l'adjonction d'un petit trait qui constitue le moyen de dérivation ordinaire en kharoṣṭhi.

FORMES BRAHMA PRIMITIVES ET DÉRIVEES

1er groupe.

	Kharoṣṭhi	Brahma-lipi
ja		jha
da		ḍa
ka		kha
ña		(h)
ra superposé		
ṣa		ṣa
va		u
anusvâra	m	

2e groupe.

	Araméen	Brahma-lipi
gimel	Λ	Λ
he		
yod		
kaph		+ +
lamed		
mim		
pe		
reš		
šin		(v)
taw		

Ki (+ k + ^ i Kharoṣṭhi =) +

3e groupe.

	Grec	Brahma-lipi
Alpha	A	(A)
Bêta	B	
Delta	Δ	ḍha
Thêta	Θ	ʘ tha
Nu	N	(z) I
Phi	Φ	(Φ)

4e groupe.

Formes dérivées

du ba	bha
— ḍa	ḍha ; ḍa
— tha	tha ; ta
— ya	ja ; cha ; ca
— ṇa	na ; nga
— pa	pha
— sa	sha
— ga	(v) gha

5e groupe.

Voyelles

du a	e	i
		î
du u	o	

Les voyelles médiales.

Rien ne montre aussi clairement l'influence directrice de l'esprit kharoṣṭhi sur l'écriture brahma que le système de vocalisation intérieure. Dans les deux alphabets, cette vocalisation consiste en petits traits suspendus aux consonnes; mais, tandis qu'en kharoṣṭhi ces traits sont les réductions des consonnes liquéfiées *yod* et *waw*, dites *matres lectionis*, en brahma ils n'ont aucune ressemblance avec ces consonnes-voyelles. Ainsi, par exemple, la petite ligne à droite qui indique la voyelle *e* dans le signe ⍭ *ke* (forme fondamentale + *ka*) n'a rien de commun avec l'*e* initial ⊳ ; de même le crochet qui marque l'*i* dans ⍭ ne présente pas la moindre analogie avec la voyelle correspondante, qui consiste en trois points ∴. On voit combien la notation des voyelles médiales *e* et *i* est purement conventionnelle en brahma et parfaitement organique et primitive en kharoṣṭhi. Comment M. Bühler peut-il écarter un fait aussi éclatant? Au moyen d'explications forcées. Le trait à gauche serait la base du triangle de ⊳ *e* et le crochet ouvert en haut serait la trace de la forme pointillée ∴ placée ainsi ∴. Une telle échappatoire ferait sourire si son auteur ne nous inspirait pas le plus profond respect. Il semble cependant difficile de croire que le signe de l'*e* ⊳, qui se compose de trois lignes, en ait perdu deux, tandis que son dérivé ∴, *i* qui ne consiste qu'en points, en ait gagné deux. Est-ce un nouveau caprice du hasard? Du reste, la fausseté de l'hypothèse résulte par surcroît de ce fait que les trois points du ∴ se présentent sous la forme de trois petits cercles jusque dans l'écriture gupta, et qu'en dévanagari même, où les deux points supérieurs se sont réunis, le point inférieur est resté sous la forme d'un petit nœud (इ *i*); la prétendue transformation de ∴ en une ligne ou en un angle est contraire à toute analogie.

Mais cet angle, qui ne peut pas venir du ∴ brahma, est identique au ∧ *ya* (*ia*) kharoṣṭhi qui a été posé sur les consonnes l'ouverture en haut. Pour former l'*e*, on a enlevé le trait vertical et la petite ligne restante a été placée à gauche pour la distinguer de la ligne à droite qui marque l'*â* long. Résultat :

les indices des voyelles *i* et *e* en brahma-lipi ont été développés du *ya* kharoṣṭhi.

La dérivation des voyelles médiales *u* et *o* en brahmi m'a déjà apparu clairement lors de ma première étude, l'*u* étant simplement le *va* kharoṣṭhi ˥, renversé et retourné ∟, et l'*o* la même lettre augmentée d'une barre à gauche ⅂, lettre qui, posée sur la verticale de la consonne, ne laisse voir que les petites extrémités.

Ainsi, en retirant l'*a* bref qui n'est pas désigné par un signe particulier[1], les indices brahma des quatre voyelles intermédiaires *i*, *e*, *u*, *o* ont leur origine dans les semi-voyelles kharoṣṭhi *ya* et *va;* notamment *i* et *u* conservent chacun leur modèle intact; *e* et *o* y ajoutent un trait diacritique.

Je crois superflu de revenir en ce lieu à la bizarre tentative faite par M. Bühler de tirer l'*u* brahma de la consonne ♁ *va;* on a vu plus haut que ni les points ni les cercles ne se transforment jamais en barres horizontales dans l'écriture brahma.

Les voyelles longues sont également indiquées par l'adjonction d'une barre ou d'un trait : ▷ *e*, ⊙ *thê*, ▷ *ai*, ⊙ *thai*, ✝ *ki*, ✝ *kî*, ᗞ *dhu*, ᗞ *dhû;* l'allongement du :· *i* initial est marqué par l'adjonction d'un point :: *î;* ce fait confirme de nouveau la ténacité du gros point (= petit cercle) et sa répugnance à se transformer en un trait soit vertical, soit horizontal. A Bhaṭṭiprolu, la forme de l'*â* long des édits représente l'*a* bref, et la longueur est marquée par l'addition d'un trait. C'est un développement tardif qui, comme le remarque justement M. Bühler, a pour but d'éviter la nécessité de former des ligatures trop encombrantes. L'*a* inhérent à la consonne a été intentionnellement perdu de vue, fait qui a son point de départ dans les consonnes superposées les unes aux autres dans les deux alphabets et qui sont considérées comme étant privées

1. C'est une simple imitation du procédé kharoṣṭhi, qui a sa raison d'être dans le manque absolu, dans cet alphabet comme dans tous les anciens alphabets sémitiques purs, d'une *mater lectionis* pour l'*a* bref. Même en arabe, l'*élif* n'indique que l'*â* long. L'emploi de l'*aleph* pour marquer l'*a* bref ne se rencontre que très tard chez les Mandéens et les juifs qui écrivent en caractères hébreux l'espagnol ou l'allemand. Pour la notation éthiopienne, voyez plus loin p. 280.

de voyelles. Ces ligatures donnent lieu à beaucoup d'irrégularités comme *rva* pour *vra*, *yva* pour *vya* et d'autres inversions semblables, circonstance qui montre clairement que le brahma-lipi n'a pas encore eu assez de temps pour se fixer définitivement avant le règne d'Açoka et qu'il était alors dans sa croissance organique; nouvelle confirmation de la date tardive que nous lui avons assignée.

RÉCAPITULATIONS ANTITHÉTIQUES

M. Bühler résume sa thèse de la manière suivante. Je traduis intégralement :

« Les quarante-six lettres (y compris *au* et (*a*)*ḥ* qui manquent dans les édits) de l'alphabet brahma ordinaire aussi bien que les variétés des inscriptions de Bhaṭṭiprolu, contiennent les représentants et les dérivés de tous les vingt-deux caractères sémitiques (j'omets la table des dérivations qui a été discutée plus haut).

« A l'exception des signes pour les sifflantes *ça* et *ṣa-sa* qui, par suite de modifications introduites, paraît-il, d'une manière indépendante par les Hindous, ressemblent à des caractères araméens postérieurs, les lettres brahma concordent étroitement avec les anciens types de l'alphabet sémitique du nord ou peuvent facilement en dériver. Les voyelles initiales *a* et *e*, comme aussi les consonnes *kha*, *ga*, *gha*, *tha*, *dha*, *ba* et *va*, montrent des prototypes particulièrement archaïques, tandis que *ha* et *ta* paraissent être connexes avec des formes quelque peu modifiées. Il semble donc que l'alphabet sémitique a été connu par les Hindous à une période où les angles de son *aleph* s'ouvraient largement et la barre verticale s'avançait presque également des deux côtés, lorsque la boucle du *bêt* était encore fermée, lorsque *gimel* était représenté par un angle ouvert en bas, lorsque *daleth* n'avait pas encore développé une queue, lorsque *waw* consistait en une tête demi-circulaire supportée au milieu par une barre verticale, lorsque *ḥeth* avait trois barres, lorsque le *thet* et le *'ain* étaient complètement ou à peu près circulaires et que le *qoph* avait une tête ronde avec une verticale pendante, tandis que le *he* simplifié, consistant seulement en trois traits, avait été développé et que la moitié

gauche de la barre transversale primitive avait plus ou moins disparu.

« Suivant les dates des inscriptions sémitiques qui peuvent être prises en considération, celle de la pierre de Méša' et les poids assyriens, cette période doit tomber quelque part entre 890 et 750 av. J.-C. environ, probablement plus vers la plus basse que vers la plus haute de ces deux limites. De là, le *terminus a quo* pour l'introduction des prototypes des lettres brahma gît entre le commencement du IXe siècle et le VIIIe ou environ 800 av. J.-C., et il me semble que quelques autres considérations rendent probable que leur importation effective eut lieu de bonne heure. »

Ces conclusions, quoique présentées sous une forme réservée, sont destinées à rester comme des faits acquis; elles sont d'autant plus dangereuses qu'elles revêtent l'apparence d'un jugement longtemps mûri. En réalité, c'est la constatation superficielle que telle ou telle lettre brahma est analogue à telle lettre phénicienne ou araméenne, constatation imparfaite parce qu'elle néglige de tenir compte de l'alphabet kharoṣṭhi, qui a vécu durant plusieurs siècles côte à côte avec le brahma-lipi et qui possède des caractères communs avec lui. Si les formes de *he* et de *taw* suffisent, de l'aveu même de M. Bühler, à descendre d'un siècle, la présence des signes kharoṣṭhi *ṣa*, *jha*, *da*, *ña*, *u*, *r* (superposé) et *m* (anusvâra), celles de la notation vocalique intérieure qui est propre à cette écriture obligent à descendre au moins jusqu'au ve siècle, même en admettant cette date pour l'introduction du kharoṣṭhi. Mais comme, d'une part, le kharoṣṭhi repose sur des prototypes araméo-alexandrins et que, d'autre part, l'alphabet grec contient toutes les formes d'apparence archaïque du brahma-lipi, il est absolument évident que ce dernier alphabet est le débiteur des deux et ne peut pas, par conséquent, être antérieur à 325 avant notre ère, le kharoṣṭhi étant son aîné pour le moins de cinq années. Cette explication répond exactement aux exigences fondamentales de la science, savoir l'unité de lieu et de temps pour les trois alphabets générateurs, et ne laisse rien au hasard dans le développement ultérieur du brahma. Elle tient aussi compte de la circonstance fort remarquable que les documents brahmaniques

bouddhiques et jaïna qui mentionnent l'écriture grecque ne disent pas un mot de l'écriture cunéiforme perse, dont l'usage dans l'Inde est cependant démontré par le mot *dipi* qui s'est conservé dans Pânini et dans les édits d'Açoka. Enfin elle réconcilie les témoignages en apparence contradictoires de Néarque et de Mégasthène qui constatent, d'une part, l'existence d'une écriture chez les Hindous vers la fin de l'expédition d'Alexandre (330) et le rare usage de l'écriture au temps de Sandracottos ou Tchandragupta, le successeur de Porus (vers 320). Tous ces avantages, qui donnent à mon opinion un degré de solidité suffisant, font défaut à celle qui soutient la haute antiquité du brahmalipi et qui n'a pour elle que le témoignage fallacieux de la légende bouddhique ou jaïna.

LA PATRIE DU BRAHMA-LIPI

Je donnerai maintenant la traduction exacte des arguments à l'aide desquels M. Bühler cherche à établir le pays originaire du brahma-lipi :

« Comme le *ha* brahma remonte à une forme de *he* qui ne se trouve dans aucun alphabet phénicien, mais se rencontre dans les poids assyriens, où se trouve aussi un *tav* fort semblable au *ta* brahma, la conjecture que l'alphabet sémitique peut être venu dans l'Inde par la Mésopotamie ne paraît pas tout à fait improbable. Avec cette hypothèse concorderait ce fait que des passages d'anciens ouvrages indiens prouvent l'existence, dans l'antiquité, d'une navigation dans l'océan Indien et de voyages commerciaux un peu postérieurs entrepris par les négociants hindous dans la direction des bords du golfe Persique et de ses fleuves.

« Le Bâveru-Jataka, aujourd'hui si bien connu, raconte que les marchands indiens exportaient des paons à Bâveru. L'identification de Bâveru avec Babiru ou Babylone n'est pas douteuse, et, d'après ce qui a été dit plus haut aux pages 15 et suiv., relativement à l'âge des matériaux des Jatakas, l'histoire indique que les Vâniâ (Banians) de l'Inde occidentale entreprirent des voyages de commerce aux rives du golfe Persique et à ses fleuves au ve siècle, peut-être même au vi^e, comme c'est le cas de nos jours. Le commerce a probablement déjà existé

dans les temps les plus reculés, car les Jataka contiennent plusieurs autres histoires faisant la description de voyages vers des pays éloignés et d'aventures périlleuses sur mer, description dans laquelle les noms des ports très anciens de Çûrpâraka-Supara et de Bharukacha-Broach sont occasionnellement mentionnés. Des références aux voyages maritimes se trouvent aussi dans deux des plus anciens Dharmasûtra, Baudhayana (Dhar., II, 2, 2) les défend aux brahmanes orthodoxes et prescrit une peine sévère pour la transgression de cette défense. Il admet cependant que des transgressions pareilles étaient communes parmi les hommes du nord (*northerners*), où, pour parler exactement, parmi les Aryens qui vivaient au nord du domicile de l'auteur, situé dans des districts dravidiens. Les autres pratiques défendues et mentionnées dans le même sûtra comme étant de coutume parmi les hommes du nord, telles que le trafic de laines et de bêtes à deux rangées de dents (chevaux, mulets, etc.), ne laissent pas de doute qu'il s'agit des habitants de l'Inde de l'ouest ou du nord-ouest. Il s'ensuit par conséquent que leur commerce se faisait avec l'Asie occidentale. Le même auteur (Dhar., I, 18, 14) et Gautama (X, 33) fixent aussi les droits payables au roi par les patrons des vaisseaux. Même des temps encore plus reculés, il existe l'histoire d'un naufrage, dont la scène a dû être l'océan Indien. De nombreux hymnes du Rig-Véda mentionnent les puissants exploits des frères jumeaux, les Açvins, qui sauvèrent Bhujyu, fils de Tugra, de la mer, « où, comme le dit un des récits, il n'y a point d'appui, ni lieu d'arrêt pour les pieds ou la main », en le faisant monter dans la galère à cent rames des deux divinités.

« La littérature védique postérieure contient aussi quelques légendes évidemment sémitiques, parmi lesquelles celle du déluge et de la conservation de Manou dans un vaisseau construit par l'ordre d'un poisson merveilleux est la plus remarquable, et il est possible qu'elles aient été rapportées de la Mésopotamie par les anciens navigateurs et négociants indiens. Mais cela est naturellement (*of course*) une simple possibilité, et d'autres explications de leur rencontre dans la littérature brahmanique peuvent être et ont été effectivement

suggérées. Les passages précités sont toutefois suffisants pour prouver que les Indo-Aryens commencèrent à naviguer dans l'océan Indien aux temps très reculés, et il est ainsi fort imaginable qu'ils introduisirent de la Mésopotamie les lettres sémitiques (O. I. B. A., p. 81-82). »

Pour ceux qui ont suivi avec quelque attention les discussions des paragraphes précédents, la valeur générale de ces nouveaux arguments ne demeurera pas un seul instant douteuse.

Considérons d'abord le seul fait qui soit incontestable dans l'argumentation de mon savant contradicteur : les formes araméennes récentes des caractères *ha* et *ta* brahma. En bonne logique, cette constatation range l'alphabet brahma dans la classe des écritures araméennes des dernières périodes qui montrent ces deux caractères, pour ne parler que d'eux seuls, sous des formes identiques. A cette époque, qui coïncide avec la domination des Perses, il est parfaitement inutile d'imaginer l'introduction de l'écriture dans l'Inde par la voie maritime, et de faire de Babylone son point de départ exclusif; les communications entre les diverses parties de l'empire achéménide ayant été des plus fréquentes, l'alphabet araméen pouvait arriver dans l'Inde de n'importe quel point occidental de cet empire et par la voie continentale des caravanes. L'écriture indienne serait ainsi le résultat d'une *importation* au lieu d'être celui d'une *exportation* graphique pour laquelle l'histoire de la propagation de l'alphabet sémitique n'offre aucune analogie. Ni les Ouigours, ni les Aryo-Bactriens ne sont allés dans la Mésopotamie chercher l'écriture araméenne qui forme la base de la leur, ce sont les Araméens qui la leur ont apportée. Dans les époques plus reculées et en suivant l'ordre ascendant, les Perses ont emprunté l'écriture néo-babylonienne qui était depuis longtemps courante dans le domaine des ancêtres de Cyrus, la Susiane. Les Grecs ne sont pas allés non plus chercher l'écriture à Tyr ou à Sidon, malgré la proximité relative de ces villes avec les îles grecques, mais ce sont les Phéniciens, personnifiés par Cadmus, qui l'ont portée chez eux. L'écriture phénicienne elle-même, si son invention ne remonte pas à l'époque où les Hyksos étaient maîtres de l'Égypte, a été le résultat de l'usage des hiérogly-

phes *importés* dans les villes maritimes de la Phénicie par les gouverneurs égyptiens de la dix-huitième dynastie. Donc, pour revenir au brahma-lipi, tout nous fait croire que son caractère araméen étant certain, il a été importé dans l'Inde par des Araméens séjournant dans le pays; or, une telle condition n'a pu se réaliser avant l'occupation du Panjab par les Perses, c'est-à-dire avant le ve siècle qui précède notre ère.

La supposition qui fait entrer l'écriture dans l'Inde par l'entremise des Vâniâ navigateurs pèche ainsi contre toutes les analogies en fait de propagation graphique, mais son caractère illusoire éclate encore par la considération de l'itinéraire de ces Vâniâ improvisés dans la haute antiquité pour les besoins de la cause. Puisque la fantaisie de l'orthodoxie jaïna-bouddhiste nous place à l'époque préachéménide, nous laisserons tranquillement les Vâniâ longer la côte de la Gédrosie, de la Caramanie et de la Perse dont les populations étaient alors illettrées, mais une fois entrés dans le golfe Persique, les marchands devaient côtoyer pendant des semaines le littoral susien et chercher des refuges dans ses ports qui avaient une population faisant usage de l'écriture depuis des milliers d'années; on dirait : voilà une bonne occasion pour apprendre à écrire, mais les Vâniâ sont, semble-t-il, des gens difficiles à se décider; ils continuent donc leur chemin en domptant leur passion graphique et poussent droit vers Babylone. Arrivés dans cette ville superbe, ils prennent un grand parti et se donnent la satisfaction d'avoir une écriture; mais, conformément à leur caractère de futurs bouddhistes dont la vie n'est qu'un exercice de privations et d'abnégations, ils se privent volontairement de l'écriture cunéiforme babylonienne qui dominait alors depuis le Zagros jusqu'à la frontière d'Égypte et qui portait dans ses flancs une civilisation plusieurs fois millénaire, pour s'attacher à l'écriture d'une race subjuguée qui singeait la plupart du temps les usages des gouvernements afin d'obtenir quelque emploi dans l'administration. On voit que nous sommes ici bien loin de ce que feraient des marchands ordinaires.

Il y a plus, si on laisse de côté le Bâveru-Jataka, auquel nous consacrerons un paragraphe à part dans la suite de cette

étude, il n'est pas difficile de voir qu'aucun des témoignages littéraires que cite M. Bühler ne constate l'existence de rapports commerciaux directs entre la Babylonie et l'Inde aux temps anciens, que ce soit par voie de terre ou par mer. Les voyages périlleux sur mer mentionnés par les autres Jataka n'ont pas eu nécessairement lieu dans le golfe Persique; les côtes de l'Inde sont assez vastes pour avoir donné l'essor à la navigation régionale, même aux époques les plus reculées; les riverains de l'Indus ont aussi pu exporter dans les pays limitrophes des laines et diverses sortes de bestiaux, mais il n'y a pas la moindre trace, dans les autres ouvrages indiens, d'un commerce avec les parages du golfe Persique et moins encore avec Babylone. Ni les Assyriens, ni les Babyloniens n'ont jamais entretenu une navigation régulière sur cette mer, par cette raison souveraine que la Mésopotamie manquait totalement de bois de construction. Lorsque Sennachérib eut à faire une expédition dans la province maritime de l'Élam, il fut obligé de faire construire des navires en Phénicie et de les faire transporter par morceaux jusqu'au Tigre. Les documents assyro-babyloniens ne mentionnent pas un seul produit indien; même les aromates qui sont particuliers à la péninsule gangétique arrivaient en Babylonie par les caravanes de l'Arabie méridionale. L'Inde est restée inconnue aux Babyloniens avant la période perse. Mentionnons enfin un indice d'un autre genre : tandis que les monnaies frappées par les négociants du Gandhara attestent un mouvement commercial dans cette contrée, du moins pour le IIIe siècle avant notre ère, il faut descendre beaucoup plus bas pour rencontrer des monnaies frappées dans l'Inde moyenne, et cette absence d'un système monétaire courant montre bien le peu d'importance qu'avait le commerce du sud, même à l'époque grecque; à plus forte raison ne saurait-on admettre des relations maritimes du port de Barygaza avec la Babylonie quatre ou cinq siècles auparavant.

LE BAVERU-JATAKA, SON INSIGNIFIANCE, SON AGE

Le ton presque triomphateur avec lequel le témoignage du Bâveru-Jataka est invoqué par notre savant adversaire me

fait un devoir de traduire fidèlement la version anglaise que Rhys Davids a fait paraître de ce Jataka dans le *Babylonian and Oriental Record*, vol. IV, n° 1 (déc. 1889), p. 7-9. On pourra ainsi apprécier à leur juste valeur et les données qui y sont contenues et les conséquences que M. Bühler veut en tirer. Mes observations suivront, afin de ne pas interrompre l'allure du récit qui raconte la naissance de Bouddha sous la forme d'un paon.

« Jusqu'à ce qu'ils vissent un paon », tel est ce que le Maître dit à Jetarauksa au sujet des sophistes qui perdirent les aumônes et les honneurs qui leur avaient été conférés auparavant, car les sectaires, jusqu'à l'arrivée de Bouddha, recevaient beaucoup d'aumônes, mais après sa venue, ils ne reçurent plus ni aumônes, ni honneurs, mais devinrent semblables au ver luisant après le lever du soleil. Maintenant, les frères causaient dans la salle des réunions de leurs affaires; le Maître arriva et leur demanda de quoi ils causaient dans cette séance. Lorsqu'ils l'en eurent informé, il dit : « Non seulement à présent, mes frères, mais autrefois aussi les personnes indignes reçurent des aumônes et des honneurs aussi longtemps que la personne digne n'était pas venue; mais après l'arrivée de la personne digne, et leurs aumônes et leurs honneurs furent également retranchés. » Et en parlant ainsi, il rappela le passé :

« Une fois, dans le temps où Brahmadatta régnait à Bénarès, le bouddha futur naquit dans la race des paons et au juste moment il accomplit sa croissance et parcourut les bois en grande beauté. Maintenant, certains marchands ayant emporté un corbeau avec eux, se rendirent dans un vaisseau au pays de Bâveru. On dit que dans ce temps il n'y avait dans ce pays rien qui ressemblât à des oiseaux (« at that time, they say, there were no such things as birds in that land »); et, lorsque les hommes de la contrée qui visitaient de temps en temps le vaisseau virent le corbeau perché sur le sommet du mât, ils commencèrent aussitôt à le louer : « Regardez, regardez sa couleur éclatante, sa belle gorge, son beau bec et ses yeux qui ressemblent à des globes de pierres précieuses ! » Et ils dirent aux marchands : « Bons messieurs, donnez-nous donc

cet oiseau, car nous en avons grand besoin et vous pourrez en trouver un autre lorsque vous serez arrivés chez vous.

« — Oh! vous pouvez l'avoir s'il vous plaît d'en payer le prix, dirent-ils.

« — Eh bien, vendez-le-nous pour un *kahâpanna*.

« — Nous ne saurons nous contenter de cela », dirent les marchands, et ils tinrent à élever le prix. Mais quand on leur eut offert cent pièces, ils dirent : « Bien, il (le corbeau) nous a rendu de grands services, mais nous voulons être de bons amis avec vous », et ainsi ils le vendirent pour les cent *kahâpanna*.

« Les autres l'emportèrent, le mirent dans une cage d'or et le nourrirent de morceaux choisis de viande et de poisson, de fruits et de graines. Ainsi, dans un endroit où l'on ne trouvait pas d'autres oiseaux, le corbeau lui-même, malgré ses dix défauts, avait joui du suprême honneur et des meilleures aumônes.

« Maintenant, ces marchands-là prirent, non longtemps après, un paon magnifique (un roi-paon), ils lui apprirent à chanter en notes célestes et à répondre à leurs battements de mains et le portèrent avec eux dans le pays de Bâveru. Les habitants de l'endroit s'étant assemblés, l'oiseau se tint sur le gaillard d'avant, étendit ses plumes, produisit des sons doux et dansa en même temps. Lorsque le peuple vit cela, il fut extrêmement charmé et dit : « Bons messieurs, cédez-nous ce roi des oiseaux, si plein de beauté et si parfaitement dressé.

« — Nous avions autrefois un corbeau avec nous et vous l'avez pris; maintenant que nous avons un paon, vous le voulez également; personne ne peut venir dans votre pays avec un oiseau.

« — Oui, c'est vrai, bons messieurs, mais vous pouvez en trouver un autre dans votre contrée; vous pouvez nous céder celui-ci. » Ainsi parlant, ils élevèrent leurs offres jusqu'à ce qu'ils l'eussent obtenu pour un millier de pièces.

« Alors ils le placèrent dans une cage enchâssée de toutes les sept espèces de pierres précieuses et le nourrirent soigneusement avec les meilleurs morceaux de poisson et de viande, avec des fruits et des graines, ainsi qu'avec du miel, avec du blé grillé, avec du filet de gigot et de douces mélasses.

« Le paon parvint ainsi à obtenir l'honneur le plus élevé et

les meilleures des aumônes, et depuis le jour de son arrivée, les aumônes et les honneurs attribués au corbeau cessèrent au point que personne ne prit même la peine de le regarder. Alors, le corbeau ne recevant plus ses provisions de bouche ni dures ni molles, fit des sauts en criant : « Karh ! karh ! » et se percha sur un tas d'ordures.

« C'est après que le Maître fut devenu le Bouddha qu'il exprima ces deux événements dans ces vers :

1 Jusqu'à ce qu'ils vissent le paon — si bien dressé,
Si beau dans le chant — ils honoraient là,
Avec des morceaux choisis et des fruits, un corbeau commun.
Mais lorsque le paon, habile en chant et en danse,
Apparut une fois à Bâveru, le vieux corbeau
Perdit aussitôt sa nourriture ainsi que son honneur.
2 Ici de même, lorsque Bouddha n'eut pas apparu,
Ce Roi de la justice, cet Illuminateur,
Ils honoraient des Brahmanes, ou la cohue des Sophistes;
Mais lorsque le Bouddha vint et, dans des tons doux,
Rendit manifeste la vérité, la tribu des Sophistes
Perdit aussitôt sa nourriture et aussi son honneur.

« Et lorsqu'il eut prononcé ces vers, le Béni montra la connexion entre le récit du passé et l'événement d'alors, en disant : « Dans ce temps-là, Nizantha, du clan de Natha (le fondateur de la secte des *Javu*), était le corbeau, mais le paon était moi-même. »

Voilà ce fameux Bâveru-Jataka, ou plutôt ce conte à dormir debout que notre savant adversaire présente comme un témoignage authentique de l'existence de rapports commerciaux entre l'Inde méridionale et Babylone au temps du Bouddha et même antérieurement. Mais M. Bühler me permettra de faire remarquer que le récit dit tout autre chose que ce qu'il a cru y trouver. Les différences sont capitales :

1) Notre contradicteur fait embarquer les marchands indiens dans les ports méridionaux de Supara ou de Barygaza, tandis que le Jataka ne dit pas un mot de la patrie des marchands, lesquels peuvent parfaitement avoir été originaires du Panjab ou du Gandhara, embarqués à Potala ou dans un autre port situé aux embouchures de l'Indus. Dans ce cas, il n'y a plus la moindre preuve que l'écriture apportée par ces marchands soit le prototype du brahma-lipi plutôt que celui du kharoṣṭhi.

2) Le Jataka ne parle même pas de marchands indiens, puisque le premier oiseau qu'ils vendent à Bâveru est un corbeau, volatile commun à tous les pays de l'Asie, et s'ils apportent ensuite un paon, il n'en résulte nullement qu'ils étaient natifs de l'Inde : des marchands gédrosiens, caramaniens ou perses pouvaient aussi trouver quelques paons dans leur propre pays sans avoir besoin de jamais aborder l'Inde pour en obtenir un. De quel droit M. Bühler les métamorphose-t-il en Indiens et leur attribue-t-il la création du brahma-lipi?

3) Le Bâveru du Jataka est un pays d'Utopie dans lequel les oiseaux font entièrement défaut; le récit insiste à plusieurs reprises sur ce point fabuleux qui explique pourquoi le corbeau y avait été payé si cher. Comment donc n'a-t-on pas hésité à affirmer qu'il s'agit de la Babylonie de l'époque perse et même de la splendide capitale de la dynastie de Nabopolassar, pour ne rien dire de ses prédécesseurs?

Quand on n'a pas l'esprit ébloui par le mirage hindou, l'insignifiance absolue du Bâveru-Jataka au point de vue historique ne laisse pas une ombre de doute. Tout ce qu'il en résulte ne va pas au delà de ce fait que l'auteur vivait à une époque où Babylone était si bien ruinée et tombée dans l'oubli, qu'elle devint l'objet de fables absurdes chez les autres peuples. Cette circonstance détermine la date la plus reculée de la composition de notre Jataka. Babylone n'a été sérieusement démolie que par suite de la construction de Séleucie et de Ctésiphon, mais ce n'est qu'au temps d'Auguste qu'elle a été définitivement abandonnée par ses habitants. Ainsi le Bâveru-Jataka remonte tout au plus à l'an 31 av. J.-C., qui est la date de la bataille d'Actium, mais il faudra bien descendre d'au moins un siècle plus bas si le nom de Pacorus se trouve réellement sur le contrat de Babylone édité et traduit par M. Oppert dans les *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne* (t. 1, p. 24). Ce roi parthe a régné de l'an 77 à 111 de notre ère, et de telle sorte la transformation de Babylone en une contrée fabuleuse, et partant la date du Bâveru-Jataka, peut bien ne pas être antérieure à la seconde moitié du second siècle après l'ère vulgaire. En effet, Lucius de Samothrace, qui vivait sous Marc-Aurèle (161 de J.-C.), la cite comme une ville dont on

perdait déjà la trace (v. J. Ménant, *Babylone et la Chaldée*, p. 286). Dans tous les cas, lors même qu'on fera abstraction du document babylonien que nous venons de citer, la date du Bâveru-Jataka ne tombe pas loin du Ier siècle de l'ère vulgaire.

J'ajoute une observation qui a son intérêt. Lorsque l'indianiste russe Minayeff traduisit pour la première fois ce Jataka, dans lequel il vit la plus ancienne trace directe dans l'Inde de communications entre Phéniciens et Indiens, M. le professeur A. Weber fit remarquer que la forme *Bâveru* avec *r* au lieu de *Bavelu* avec *l*, militait contre l'intervention phénicienne et en faveur d'une influence perse qui employait la forme *Babiru* (A. Weber, M. K. A. W., 1871, p. 613-631); aujourd'hui, M. Bühler n'est pas loin de considérer le récit de ce Jataka comme une description exacte du commerce indien au VIe siècle av. J.-C., sans remarquer que, si l'auteur du Jataka était en possession d'une aussi bonne tradition, il aurait dû savoir au moins que Babylone s'appelait alors *Babilu* au lieu de *Baveru*. On peut ajouter qu'il aurait aussi dû savoir que la monnaie nommée *kahâpanna*, même sous la forme antérieure et d'origine perse *karṣa(panna)*, n'existait pas encore et ne pouvait, par conséquent, avoir cours à Babylone. Enfin, pour ce qui est du paon lui-même, on le chercherait en vain dans la littérature ou dans l'art des Babyloniens. J'ignore s'il y en a des représentations dans l'art perse. Dans tous les cas, les Sémites comme les Persans le désignent par son nom grec ταῶν ou ταῶς, טאוס, טווסא, طاوس[1]. Comme on le voit, la critique historique n'a pas encore acquis une position digne d'elle chez un grand nombre d'indianistes; nous le regrettons beaucoup.

JATAKA ET AVESTA — BAVERU — SERUMA — SERIVA — KEBUKA

L'an passé, en félicitant mon regretté ami James Darmesteter d'avoir mené à bonne fin sa traduction magistrale de l'Avesta, et spécialement le troisième volume de ce grand

1. Le mot hébreu תֻּכִּיִּים, qu'on traduit communément par « paons », en le faisant venir du tamoul *togei*, « queue de paon, paon » (voy. Julien Vinson, *Sur l'origine du mot* thuki-im, « *paons* » *de la Bible*), signifie probablement « flacons à parfums », en babylonien *tukku sha kukupi* (= héb. קְפִּים, ég. et gr. κῦφι).

ouvrage dans lequel il s'est définitivement rallié à l'idée défendue depuis longtemps par moi, de la date relativement récente du livre sacré des Parsis, j'ai ajouté presque littéralement : « Je suis convaincu que la lumière répandue sur l'Avesta, grâce à vos études, ne tardera pas à jeter un jour inattendu sur la littérature sacrée des Indiens qui se dérobe encore à l'investigation de la critique historique. » Quelques mois après, j'ai été amené à faire à la Société asiatique une communication sur les noms de pays : Bâveru, Seruma, Seriva et Kebuka qui sont mentionnés dans les Jataka pali, noms que j'ai rapprochés des formes presque identiques qui se rencontrent dans la légende parsie de Thraêtona ou Féridoûn *Journal asiatique*, novembre-décembre 1894, p. 542. J'ai signalé cette coïncidence comme une simple curiosité, sans en tirer la moindre conclusion. J'étais surtout bien loin de penser qu'un indianiste des plus autorisés se ferait du Bâveru-Jataka une arme pour combattre mes vues sur l'origine alexandrine des écritures indiennes. Puisque ce qui me paraissait invraisemblable a été réalisé par le mémoire de M. Bühler, je crois utile de revenir sur cette question avec plus de détails que ne le comporte le court résumé d'un procès-verbal.

Dans le *Journal of the Pali Text Society*, 1891-1893, pages 25 et suiv., le Rev. R. Morris, dans un article intitulé *Notes and Queries*, s'arrête à plusieurs reprises et dans un désordre trop apparent de suggestions jetées rapidement, aux quatre noms propres que je viens de mentionner, mais ne reconnaît l'analogie avec des formes zendes que pour *Bâveru* et *Seruma*, qui correspondent respectivement à *Bavri* et à *Çairima;* les deux autres, savoir *Seriva* et *Kebuka*, ne font l'objet d'aucune remarque particulière. Les explications suivantes suffiront à éclairer le sujet :

1. *Bâveru.* Les lecteurs connaissent déjà la teneur exacte du Jataka qui porte ce nom et qui relate que, dans un kalpa antérieur, Bouddha, né sous la forme d'un paon, a été apporté et vendu par des marchands à Bâveru-Babylone et y a reçu les suprêmes hommages au détriment de son adversaire hérétique Nizantha qui, ayant été apporté d'abord par les mêmes marchands, sous la forme d'un corbeau, y avait reçu de grands

honneurs pendant quelque temps. On a vu aussi que M. Weber avait, dès 1871, reconnu la teinte perse de la forme *Bâveru* pour *Babilu*. Cependant, l'influence de l'ancien perse rend bien compte du passage de *l* en *r*, mais laisse inexpliqué le changement du second *b* en *v*. Le mot de l'énigme est donné par la forme zende *Bavri* où figure également le *v*, et cela par la bonne raison que, au temps où l'Avesta a été composé, les Araméens prononçaient le nom de Babylone *Bavel* au lieu de *Babel,* qui était encore la prononciation courante à l'époque d'Alexandre. Ainsi la forme *Bâveru* est bien due à l'intervention perse, mais à celle beaucoup plus récente que la langue de Darius. L'Avesta constitue donc le trait d'union entre la forme indienne et la forme araméenne du nom de Babylone, et, ce qui ôte la dernière ombre de doute sur la réalité de cette relation, c'est que, dans l'Avesta comme dans le Jataka, il s'agit d'une Babylone devenue fabuleuse et presque mythique : pour le Jataka, c'est une ville qui n'a jamais vu d'oiseaux; pour l'Avesta, elle est la capitale du serpent aux trois gueules *Dahâka*, qui y sacrifie à Ardwiçûra Anahita, dans l'espoir de pouvoir dépeupler les sept karešvar de la terre, et se voit repoussé par la déesse (yasht v, 29-31). Ailleurs, le même Dahâka apporte dans le même but de riches sacrifices à Vayou sur la tour de la Grue (*upa kuirintem duzhitem*), que la tradition place près de Babylone, sans obtenir plus de succès (yasht xv, 19-21). En un mot, la forme *Bâveru* trahit l'influence perse de l'époque avestéenne qui ne dépasse pas l'ère chrétienne comme limite supérieure. On verra tout à l'heure que les auteurs des Jataka ont fait encore d'autres emprunts aux légendes avestéennes et spécialement au cycle de légendes relatives à l'histoire de Thraêtona ou Féridoûn, dont le règne coïncide avec la chute du serpent Dahâka.

2. *Seruma* ou *Soruma* (Sussondi-Jataka III, p. 187). Serumadîpa est, dit-on, le nom ancien de Nâgadipa, île fabuleuse qu'on place d'ordinaire près de Ceylan, mais son origine iranienne n'est pas douteuse. La forme zende de ce nom est *Çairima,* le *Salm* des Persans; c'est un nom d'homme et de pays (*çairimanâm daqyunâm*; yasht xiii, 143). Féridoûn, dit la légende, distribua la terre à ses trois fils; Salm reçut la Syrie

et les provinces de l'ouest; Toûr les territoires de la région de l'Oxus, et Eraj le Khorassân et l'Irân proprement dit. Le Bundahiš fait venir le Tigre de *Salmân*[1], c'est-à-dire du pays de Salm, dont l'équivalent est *Arûm*, pays des Roum gréco-romains ou byzantins. L'hypothèse de Morris, qui voit dans le *Seruma* du canon pali le peuple fantaisiste et préhistorique des Sumériens qui auraient précédé les Sémites en Babylonie[2], ne se discute pas. Fait remarquable, une tradition mentionnée dans certains écrits de date récente, fait de Jérusalem la capitale de Salm. Nous sommes donc ici en pleine fiction persane, sans le moindre grain de réalité. Il devient manifeste que l'auteur du Jataka doit le nom de Seruma à un mobed parsi qui le connaissait par la lecture de l'Avesta, et cette circonstance suffit pour en faire un contemporain de l'ère chrétienne au plus tôt.

3. *Seriva*. Nom d'une contrée dans laquelle Bouddha avait habité pendant l'une de ses naissances antérieures (Jakata I, p. 111). Rien n'autorise à faire de ce nom une autre forme de *Seruma*, comme le suggère M. Morris. Nous sommes réellement en présence d'un nom propre connu de l'épopée persane et faisant partie du cycle légendaire relatif à la vie de Féridoûn. Les trois fils de ce monarque se rendent auprès de *Serv*, roi du Yémen, pour rechercher ses trois filles en mariage, ce

1. Je considère cette forme substantielle comme plus ancienne que celle de *Salm-Çairima*, et j'y vois un souvenir effacé du nom du roi assyrien Salmanasar, qui a placé sa statue aux sources du Tigre. Plus tard on a confondu ce roi avec Salomon, en araméen שלימן *Sh'limân*, et on lui a donné Jérusalem pour capitale.

2. *Journal of the Pali Text Society*, 1891-3, p. 25 : « We may, I think, see another Babylonian name in *Seruma* or *Soruma*, which looks like a corruption of *Shumir Sumer*, the ancient designation of Southern Chaldea. The form *Seruma* might spring from an original *Sumira*, through the immediate stages of *Simura*, *Semura*. The other (Sinhalese) reading *Soruma* would come from Sumira through *Somira*, *Semura*. But *Seruma* may, after all, be a syncopated form of the Sanscrit *Ka-serumant*, one of the nine divisions of Bharatavarṣa, but quite distinct from Nâgadvipa. It would seem as easy a matter to have turned Shumir into Sumira or Sumera, as Babila into Baveru, Zend *Bawru* without any further change; but, perhaps, Seruma is due to an endeavour to differentiate it from Su-meru, Sineru, Mount Meru. »

qui leur réussit après plusieurs épreuves. Ce récit, donné par Firdausi, doit remonter à un texte zend perdu aujourd'hui. On sait combien l'histoire des Arabes de l'Irak, qui avaient une origine yéménite, est mêlée à l'histoire fabuleuse de l'Iran, quelquefois dans un sens amical, plus souvent dans des rapports d'hostilité. Il est donc important de constater que l'auteur du Jataka a eu également connaissance de cette légende persane; seulement, chez Firdausi, le nom du pays[1] est devenu le nom de son roi, transformation facile à comprendre et qui a de nombreuses analogies dans le folklore d'autres contrées.

4. *Kebuka*. Nom d'un lieu qui fait partie du *Seruma* (Kâkâti-Jataka III, p. 91)[2]; l'idée du commentateur qui y voit le nom d'un fleuve n'a pas le moindre fondement. La légende de Féridoûn nous donne encore ici le vrai mot de l'énigme. Les deux fils de ce roi, Toûr et Salm, tuent leur frère cadet Eraj. Après dix générations, Minotchehr, issu d'une fille d'Eraj, venge son grand-père en tuant tout d'abord Toûr qui a osé le combattre personnellement. Quant à Salm, il allait s'enfermer dans la forteresse des Alains, dans le Caucase, mais cette forteresse est prise avant qu'il puisse s'y jeter, et, malgré le secours que lui prête Kâkvi, un des fils de Dahâka, il est tué pendant sa fuite. La localisation géographique est exacte, le Caucase étant en effet au nord-ouest de l'Iran et appartenant ainsi au domaine de Salm. Or, la forme pali *Kebuka* répond essentiellement au persan *Ḳabaḳ* ou *Ḳabkh* (قبق, قبخ)[3], qui est le nom du Caucase, voire le dérivé de ce terme grec; nous avons donc un nouvel exemple qui corrobore la pensée que certains Jataka

1. Primitivement, peut-être, nom d'une région montagneuse, car *Seriva-Serv* rappelle singulièrement l'avestique *Çâirivâo* (yašt 19, 4).

2. « The Kākāti Jātaka III, 91 has « katham patari Kebukam » for « katham adakkhi Serumam » (Morris, *l. c.*, p. 26-27). »

3. M. Barbier de Meynard, à qui je me suis adressé pour savoir s'il n'existait pas d'autres variantes, a bien voulu m'écrire ceci : « Chez les plus anciens géographes musulmans, Ibn-Khordadbeh, Maç'oudi, etc., le nom du Caucase se trouve sous la forme القبق ou القبخ (cette dernière a donné naissance à l'étymologie populaire جبل الفتح, « montagne de la Victoire »). Mais il n'y a jamais de variante sur la lettre initiale qui est toujours un *qaf*. »

proviennent de milieux où étaient connues les légendes persanes.

Je tiens à faire remarquer que ces quatre noms propres appartiennent à une seule légende, celle des fils de Féridoûn; ils forment par conséquent un faisceau indissoluble sur lequel il ne sera pas possible de fermer les yeux.

DÉVELOPPEMENT RAPIDE DU BRAHMA-LIPI — DATE DE SA CRÉATION

Sur la question relative au développement de l'écriture brahma, nous rencontrons aussi l'opposition de M. Bühler; nous traduisons :

« Entre cette importation et l'élaboration complète de l'alphabet brahma il existe probablement une longue période. Cela ressort des considérations suivantes. Le résultat le plus incontestable de l'enquête précédente est que l'alphabet brahma doit être envisagé comme l'œuvre des brahmanes, bien informés (*acquainted*) en théories phonétiques et grammaticales. La main du pandit est clairement visible dans l'arrangement des lettres, employées par les maçons d'Açoka à Mahabodhi Gaya, suivant leur valeur organique, comme voyelles, diphtongues, voyelle nasalisée, voyelle avec aspiration, consonnes gutturales, palatales et linguales. Et cela est aussi visible à un stage de beaucoup antérieur, durant la vraie formation de l'alphabet. Personne autre qu'un grammairien ou un phonétiste n'aurait pensé à faire dériver cinq nasales, une pour chaque classe des consonnes indiennes, des deux prototypes sémitiques, et à créer de plus un signe pour indiquer la nasalisation des voyelles, l'anusvâra, ou à former deux aspirées, *ha* et le visarga (*aḥ*). Personne autre qu'un grammairien sanscrit n'aurait exprimé l'*u* initial par la moitié du signe de *va*, et les lettres *ṣa* et *sa*, qui sont phonétiquement très différentes mais étymologiquement alliées, par la modification d'un seul signe, ou n'aurait dérivé l'*o* initial d'*u*, l'*i* d'*e* et *ḷa* de *ḍa*. Un grammairien seul a pu inventer, pour les voyelles médiales, le système particulier de notation qui omet l'*a* bref et exprime l'*â* long en joignant aux consonnes la marque usitée pour différencier *â* long de *a* bref, et les voyelles médiales res-

tantes, par des combinaisons des signes-voyelles initials ou de leurs modifications avec les consonnes. Cela est si compliqué et si éminemment artificiel, que seule l'ingéniosité d'un brahmane ou d'un pandit a pu l'exécuter (p. 82-83. Cf. p. 86). »

Le proverbe : *Amicus Plato, sed magis amica veritas* m'oblige à m'inscrire en faux contre toutes ces considérations. Il y a autant d'erreurs que de mots. Elles sont le produit naturel de l'obstination à regarder l'alphabet brahma comme une création indépendante de toute influence kharoṣṭhi et même antérieure à ce dernier alphabet. Si les particularités énumérées par notre contradicteur doivent être attribuées à la collaboration finale de brahmanes et de grammairiens sanscrits au brahma-lipi, l'exécution définitive du kharoṣṭhi, qui possède à peu près les mêmes particularités, doit aussi être l'œuvre de brahmanes et de grammairiens pracrits, puisque cet alphabet est insuffisant à exprimer le sanscrit. Il en résulterait les trois absurdités colossales que voici :

1) L'existence dans le nord, notamment dans le Gandhara, de deux écoles indépendantes de grammairiens avant l'écriture, l'une de grammairiens sanscrits, l'autre de grammairiens pracrits, dialecte qui attend encore son Panini prétendu oral.

2) La fixation par une méthode identique de deux écritures différant entre elles par leur origine et leur forme graphique.

3) La propagation dans une région qui possédait depuis longtemps un alphabet aussi parfait que le brahma-lipi, d'une écriture aussi imparfaite que le kharoṣṭhi qui n'exprime pas les voyelles longues.

Pour ceux qui ont examiné avec attention les discussions précédentes relatives à la dérivation de chaque signe, et qui, outre cela, ne se résignent pas à mettre la Pentecôte avant Pâques, je veux dire : la grammaire avant l'écriture[1], pour ceux-là, l'ingérence des grammairiens des deux idiomes précités est absolument inutile. Un instituteur quelconque, qui avait appris des Grecs que les consonnes se divisent d'après les organes de la parole et que les voyelles se composent de

1. Cependant le nom de la syllabe *akṣara*, « indélébile, ineffaçable », indique déjà des signes écrits ou gravés, la parole étant fugace et périssable par excellence.

brèves et de longues, était parfaitement en état de fixer les divisions des lettres et de faire entrer dans certaines divisions les *n* ou les aspirées qui y appartenaient, car ces articulations sont organiques dans les idiomes indiens et leur distinction dans l'écriture s'imposait à tout scribe soigneux. Quant aux dérivés secondaires qu'énumère M. Bühler[1], ils perdent le caractère savant et compliqué dès que l'on sait qu'ils ont été empruntés au kharoṣṭhi ou façonnés d'après son exemple. Je ne veux pas fatiguer le lecteur en répétant ce qui a été dit si souvent. Un mot seulement : ma thèse fait suivre à l'alphabet brahma une marche naturelle en l'attachant à un système graphique moins parfait; celle de M. Bühler, en gardant le silence sur ce dernier système, fait sortir le brahma-lipi du génie raffiné des grammairiens préhistoriques comme la fable grecque fait sortir Pallas tout armée du cerveau de Jupiter. C'est d'autant moins vraisemblable que, d'après ce savant, l'évolution des vingt-quatre caractères ajoutés à l'alphabet primitif se serait faite très lentement (p. 85), ce qui rend les analogies avec le kharoṣṭhi encore plus étonnantes. Non moins inexplicable est le rôle qu'on fait jouer aux brahmanes, lesquels se seraient appliqués à perfectionner durant plusieurs siècles un alphabet dont des scrupules religieux leur défendaient de se servir. Est-ce un nouvel exercice de renonciation aux besoins matériels de ce monde ? Il est vrai que M. Bühler pense qu'ils ont pu mettre par écrit leurs travaux scientifiques (p. 86), mais alors ils auraient dû faire plus de diligence à compléter l'alphabet. Je pose ce dilemme sans être cependant bien sûr que quelque *distinguo* bien effilé ne puisse y ouvrir une issue vers une tangente encore inexplorée. Du reste, je donnerai volontiers un merle blanc à quiconque m'indiquera ces ouvrages

1. Ce savant prétend même qu'un grammairien seul aurait pu inventer le système particulier de notation pour les voyelles médiales qui omet l'*a* bref et exprime l'*a* long en ajoutant aux consonnes la marque qui sert à différencier *â* de *a* (p. 83). Il a oublié que le même procédé a lieu dans l'écriture éthiopienne, où l'*a* bref est inhérent à toutes les lettres primitives አ *'a*, በ *ba*, ደ *da*, etc., et où la même marque qui distingue ኣ *â* de አ *a* distingue aussi ባ *bâ* de በ *ba* et ዳ *dâ* de ደ *da;* or, l'éthiopien n'a jamais eu de grammairien indigène.

scientifiques dont la rédaction remonte avec certitude au v[e] ou au vi[e] siècle.

Il est infiniment plus simple d'admettre que l'écriture brahma a été façonnée en fort peu de temps, par suite d'un besoin pressant et vraisemblablement par l'ordre d'un chef de gouvernement, comme c'est le cas de l'écriture cunéiforme perse qui doit sa création à un ordre de Darius. Dès le moment que les imperfections du kharoṣṭhi furent reconnues, un roi indien a pu charger ses scribes de composer un alphabet plus parfait. Les scribes ont naturellement profité dans ce but de tous les éléments graphiques qu'ils connaissaient et qui étaient l'alphabet prototype usité chez les administrateurs araméens amenés par la conquête macédonienne et déjà répandu dans les provinces perses; l'alphabet grec, qui se recommandait par sa forme monumentale et par l'émancipation de ses voyelles initiales; enfin, l'élément utile et reçu par excellence, l'alphabet kharoṣṭhi dont le système relatif aux dérivations, à la vocalisation intérieure et à la superposition des consonnes sans voyelles, avait réalisé un progrès notable et ne pouvait pas être abandonné. Je persiste à croire que la date de 325 av. J.-C., que j'ai fixée dans mon *Essai* pour la confection du brahma-lipi, est encore la plus probable. La réunion de tant de provinces indiennes dans la main de Tchandragupta a donné l'essor à la création d'une écriture nationale qui fût en état d'exprimer tous les dialectes de ce vaste empire. La phonétique du sanscrit contribuait beaucoup à la perfection du nouvel alphabet, car, ainsi que le démontrent plusieurs transcriptions grecques de noms propres indiens, le sanscrit se parlait couramment dans le Panjab, vraisemblablement par les tribus brahmaniques. Quant au kharoṣṭhi, il est de quelques années plus ancien et remonte à l'an 330 environ, époque de l'établissement de l'administration macédonienne dans les pays situés à l'ouest de l'Indus.

PRÉTENDUE CONSERVATION ORALE DES LIVRES SACRÉS — RABBINS ET PRÊTRES INDIENS

L'ensemble des recherches précédentes a abouti à fixer vers 325 l'inauguration définitive du brahma-lipi comme l'écriture propre de l'Inde, adaptée à l'expression de la langue

sanscrite. Il s'ensuit nécessairement que les livres sacrés de quelque secte indienne que ce soit, n'ont pu être mis par écrit avant la conquête d'Alexandre qui est l'an 330 av. J.-C. Pour les Piṭaka bouddhistes, il ne se présente aucune difficulté : la tradition étant unanime à déclarer qu'ils ont été publiés vers 80 avant notre ère, ce qui peut être parfaitement exact dans un sens général. La publication s'est naturellement faite à certains intervalles, depuis les Jataka auxquels on trouve des allusions sur les stupa de Sanchi et de Bharahut (de 221 à 191) jusqu'au Bâveru-Jataka qui date d'environ deux siècles plus tard; mais en 80, la collection pouvait être presque entièrement composée, sinon close. Les Jaïna ne semblent pas s'éloigner beaucoup des bouddhistes sur la date approximative de la publication de leurs livres religieux. D'après la croyance de ces deux sectes, ces livres se seraient transmis oralement de génération en génération, jusqu'au moment où ils furent mis par écrit pour l'instruction des fidèles. Les brahmanes, plus rigoureux, regardent la publication de leurs recueils sacrés, surtout celle des Véda, comme une sorte de profanation commise par quelques brahmanes déchus, la collection de ces ouvrages ne pouvant avoir de véhicule plus digne que la bouche pure du vertueux *gourou* ou maître spirituel, naturellement de la caste brahmanique.

En dehors des sectes indiennes, cette dépréciation de la parole écrite à l'avantage de la parole orale ne se rencontre que dans l'histoire de la secte pharisienne chez les Juifs. Lorsque cette secte fit son apparition, probablement après le rétablissement du culte par Judas Macchabée (en 160 av. J.-C.), on chercha à établir, à côté de la loi écrite contenue dans le Pentateuque, une loi orale donnée confidentiellement par Dieu à Moïse sur le mont Sinaï pour être transmise de même oralement aux anciens, des anciens aux prophètes et des prophètes aux sopherîm ou scribes pharisiens. Cet enseignement oral est appelé Loi orale (תורה שבעל פה), tradition (קבלה) et *parole entendue* (שמועה); ces deux dernières désignations répondent exactement, l'une à la *smriti*, l'autre à la *çruti* des prêtres indiens. Y a-t-il une connexion quelconque entre ces phénomènes religieux si semblables? La réponse

est d'autant moins aisée que deux autres points de contact entre le judaïsme et l'hindouisme sont également assez apparents, savoir le récit du déluge et la défense de manger les quadrupèdes non ruminants et à sabot non fourchu. Cependant la description du déluge, dont la rédaction la plus simple se trouve dans le Çatapatha-Brâhmana, description dans laquelle le dieu sauveur Brahma apparaît sous la forme d'un poisson miraculeux, ne remonte directement ni au récit cunéiforme babylonien ni même au récit de la Genèse, mais à celui de Bérose, qui parle explicitement du dieu-poisson Oannès, circonstance qui classe la narration indienne dans les produits de la période grecque. Quant à la loi de nourriture que nous venons de citer, elle a toute l'apparence de l'éclectisme religieux de l'époque alexandrine, qui a absorbé tant d'éléments bibliques, et peut ne pas se rattacher directement aux Juifs.

L'admission d'une loi orale reste donc pour le moment la seule doctrine commune aux prêtres indiens et aux docteurs rabbiniques. L'étude de l'une semble pouvoir jeter quelque lumière sur l'autre. Chez les Pharisiens, la tradition d'une loi orale, composée d'observances et de coutumes d'origine et de date inconnues, forme le contrepoids naturel de la loi écrite, et a pour but de lui acquérir une autorité égale à cette dernière. Le collège des sophérim la considère comme son propre bien et s'oppose à toute promulgation de cette loi, de peur que, en devenant le bien commun du peuple, elle ne porte atteinte à son prestige. Il sera naturel d'admettre que les défenses si fréquentes relatives à la mise par écrit des livres touchant aux Véda ont pour mobile le désir de conserver le prestige de la caste brahmanique. Mais, dans un cas comme dans l'autre, la loi orale fixée par l'écriture ne présente guère que le dernier stage de son développement et ne peut pas réfléchir avec fidélité l'état de la religion aux époques reculées. Les Véda pas plus que les Piṭaka n'occuperont jamais la place réservée aux documents épigraphiques, seuls témoins des faits qu'ils rapportent. Les inductions qu'on tire de leur sobriété en fait de civilisation ou de leur silence par rapport à des noms dynastiques sont des plus illusoires. Pendant longtemps des argu-

ments de ce genre faisaient croire à la haute antiquité de l'Avesta; aujourd'hui la perspicacité du regretté James Darmesteter les a ruinés de fond en comble. L'engouement se dissipera un beau jour, et le bon sens, qui se refuse à croire qu'une littérature volumineuse ait pu se conserver intacte pendant de longs siècles par la transmission orale, obtiendra la plus complète satisfaction, même parmi ceux que les parfums capiteux de l'hindouisme ont bercés dans une longue et ravissante illusion.

APPENDICE

Ainsi qu'il a été dit plus haut, le numéro 9 des monnaies figurées sur la IIIe planche qui accompagne les *Coins of Ancient India* de sir A. Cunningham, porte sur le recto le mot *Dujaka* en lettres kharoṣṭhi et sur le verso le mot *Negamâ* en lettres brahma. Ces deux mots se trouvent aussi sur le numéro 10 de la même planche, mais exclusivement en brahma-lipi. De plus, le mot *Dujaka* y est orthographié *Dojaka*, ce qui constitue une variante peu significative. M. Bühler, qui a reconnu dans *negamâ* le terme pracrit qui désigne les marchands (*the traders*), n'a pas essayé d'expliquer le mot Dujaka-Dojaka. Je crois que c'est le nom d'une des villes les plus remarquables du Gandhara. Cette province qui était, si je ne me trompe, située des deux côtés de l'Indus, me semble porter dans le paragraphe 10 du premier fargard du Vendidad le nom de *Vaêkereta*, « contrée coupée ou divisée en deux (parties) ». Ce sentiment est corroboré par l'expression *Vaêkeretem yim Duzhakoshayanem* (verset 34), « Vaêkereta qui a pour siège Duzhaka ». Justi a compris par *Vaêkereta* le territoire fluvial dans lequel se trouve la ville de Kaboul (« Das Flussgebiet Vaêkereta, in welchem die Stadt Kabul liegt »), mais la découverte des monnaies en question dans la région du Taxila ou Takṣasila, comme la circonstance que ces monnaies sont toutes d'un étalon particulier à l'Inde (« all of the Standard peculiar to India »), semblent militer en faveur du Gandhara qui a toujours été considéré comme un pays indien. Si ces monnaies ont été frappées dans le lieu même où on les a trouvées, on sera porté

à conclure que Dujaka et Takṣasila sont une et même ville; toutefois, même dans cette supposition, la possibilité qu'elles aient été fabriquées pour une autre ville de cette province reste encore ouverte. Quel qu'en soit d'ailleurs le cas, il demeure établi que Dujaka-Dojaka est une ville du Gandhara. Les Macédoniens, comme plus tard les Romains, accordaient à leurs colonies le droit de battre monnaie pour leurs transactions intérieures; il est à supposer que certaines villes du Gandhara, érigées en colonies par Alexandre, ont conservé leurs privilèges jusqu'au règne d'Açoka, peut-être même plus longtemps; mais c'était une monnaie locale qui ne pouvait pas servir dans le commerce international, pour lequel une seule monnaie avait un cours légal, celle du roi ou de l'empereur.

J. Halévy.

BIBLIOGRAPHIE

Bruno Meissner, *Quellenuntersuchungen zur Haiḳargeschichte* (extrait de la *Z. D. G.*, 1894). — Mark Lidzbarski, *Zum weisen Achikar* (extrait du même journal).

Les intéressantes recherches de M. B. Meissner, auxquelles nous devons déjà d'exacts renseignements sur l'état des esclaves chez les Assyro-Babyloniens, tendent maintenant à jeter un jour inattendu sur la part des peuples sémitiques à la littérature du folklore dans l'antiquité. L'histoire du sage nommé *Ḥaïḳâr*, حيقار, par les Arabes ressemble, en divers points, aux récits des chapitres 23-32 de la biographie d'Ésope de Maxime Planude, récits qui relatent les faits d'Ésope en Babylonie et en Égypte. M. Meissner, après avoir établi le fonds commun aux versions arabe, syriaque et grecque, les rapproche des contes analogues qui se trouvent dans le Talmud et démontre d'une manière convaincante que l'auteur du livre de Tobie, qui a vécu un ou deux siècles avant l'ère vulgaire, avait emprunté à un écrit antérieur l'histoire d'Achiqâr (אחיקר), conseiller de Sennachérib. D'après M. Meissner, le récit primitif aurait été rédigé en grec, ce qui expliquerait la connaissance de ce personnage chez les auteurs classiques. M. Lidzbarski fait cependant remarquer que cette circonstance seule n'empêche pas de penser à un original hébreu ou araméen, et cela d'autant plus facilement que la version syriaque ne montre aucune trace d'hellénisme dans la transcription des noms propres. La perte de la littérature profane juive de cette époque est des plus regrettables.

S. A. Strong, *On some Babylonian and Assyrian alliterative Texts* (extrait des *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 1895).

M. Strong soumet à un nouvel examen quelques textes à allitération et en donne une traduction plus conforme à l'état de nos connaissances

actuelles. Le tétramètre paraît former le fond de la prosodie babylonienne; dans plusieurs versets les deux derniers pieds montrent un rythme plus précis. Un poème rime en la syllabe de l'acrostiche. Le fait que la poésie hébraïque ne connaît ni l'acrostiche ni la rime garantit son indépendance de la poésie babylonienne, malgré la similitude des images et du sentiment religieux. La proposition *ishibbi duhdu* signifie : « est rassasié d'abondance », et non : « the flood overhelmes [him] ». Un verbe *aqtaqur* (de *qaqqaru*) est peu vraisemblable; à lire *aqtaqam*, « je me courbe », de *gagamu* = *agamu* et *gamamu*.

Recherches sur le Séfer Yeçira, **par A. Epstein (extrait de la *Revue des études juives*. Versailles, 1894).**

Le *Séfer Yeçira*, malgré les nombreux commentaires et études auxquels il a donné lieu, semblait vouloir persister dans son obscurité séculaire; la sagacité de M. Epstein a trouvé moyen d'y répandre la lumière la plus parfaite, grâce surtout aux rapprochements avec les écrits clémentins.

L'auteur du *Séfer Yeçira* divise les vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu en trois classes physiologiques : les lettres ש, מ, א sont les prototypes respectifs (אמות) des aspirées, des muettes et des sifflantes; les sept lettres בגד כפרת sont douées d'une double prononciation (כפולות), dure et douce; les douze lettres restantes n'ont qu'une seule prononciation (פשוטות). Il admet cinq organes principaux opérant concurremment avec divers mouvements de la langue. En ce qui concerne les palatales, j'incline à lire עם החך au lieu de l'incompréhensible נכרתת. Dans l'expression אל"ף חוק מכריע בינתים, le mot חוק semble être le talmudique חֲוָק, « échelon, degré », au lieu de l'hébreu חֹק, « terme ». M. Epstein a réuni des matériaux importants qui prouvent l'antiquité relative de la double prononciation des lettres כפת. On lit avec intérêt ce qu'il dit du style de l'opuscule et du sens de « dragon » qu'il faut attribuer au mot תלי. La cosmologie astrologique et les vues de l'auteur sur la création du monde, théories qui remontent au gnosticisme et à Philon, sont exposées avec beaucoup de méthode et de clarté. M. Epstein reconnaît la non-valeur intrinsèque de l'opuscule, dont l'intérêt réside uniquement dans sa connexion avec certaines conceptions hétérodoxes et même avec les grammairiens indiens, mais ni ces conceptions ni le style de l'ouvrage ne permettent d'y voir un produit du IIe siècle. La phrase גויה נברא מרוח où, ainsi que M. Epstein l'a démontré, le mot גויה désigne la partie spéciale du corps qui contient l'organe de la respiration, les poumons, révèle l'influence de l'arabe جوّ « air, atmosphère ». La composition du *Séfer Yeçira* peut bien dater du IXe siècle, durant lequel des idées indiennes ont été adoptées par les grammairiens arabes. A cette époque, la vocalisation hébraïque était encore de fraîche date et sans grand prestige, de manière que l'auteur a pu la passer entièrement sous silence.

J. Ménant, *Quelques figurines hétéennes en bronze*. Paris, 1895. — Le même, *Note sur les tablettes achéménides découvertes à Kara-Euyuk*. Paris, 1895.

Des figurines d'un travail très primitif ont été trouvées dans l'Oronte; M. Ménant en donne une description minutieuse et, appuyé sur l'idéogramme de la divinité qui se lit sur l'une d'elles, il les attribue aux pseudo-Hétéens ou Cappadociens qui, sans être indigènes dans la haute Syrie comme on le suppose ordinairement, y ont cependant dominé de temps à autre dans l'antiquité. La seconde note offre pour la première fois les tablettes de Darius et de Xerxès découvertes (?) par M. Chantre à

Kara-Euyuk, au nord de Césarée de Cappadoce. Elles présentent cette anomalie que l'inscription de Darius (identique à l'inscription B de Persépolis) occupe le recto, tandis que celle de Xerxès (identique à l'inscription G du palais de ce roi) est tracée sur le verso. Si, en outre, l'on tient compte des nombreuses fautes orthographiques qui déparent ces textes, surtout de celles qui concernent la séparation arbitraire des traits constitutifs des caractères, on ne peut pas s'empêcher de concevoir des doutes sur leur authenticité. M. Ménant, tout en se tenant sur la réserve, ne semble pas très rassuré sur ce point capital.

Leo Reinisch, *Wörterbuch der Bedauye-Sprache*. Wien, 1895, chez Alfred Hölder.

L'infatigable activité de M. L. Reinisch dans le domaine des langues africaines de l'est est universellement connue et admirée. La publication du dictionnaire de la langue Beḍauyé ou Bedja complète et rectifie bien des points qui laissaient à désirer dans les travaux antérieurs sur cet important idiome. Il faut louer particulièrement les indications relatives aux emprunts faits aux dialectes sémitiques de l'Abyssinie que peu de personnes possèdent aussi parfaitement que M. Reinisch. Cette besogne ardue facilite la reconnaissance des éléments vraiment africains et prépare la voie à l'élaboration d'un dictionnaire comparatif de toutes les langues égypto-couschites.

Sumerische Lesestuecke. — *Schrifttafel. — Trilingue Listen. — Syllabäre. — Paradigmen. — Bilingue Texte mit Analyse. — Kurze Grammatik.* Von Dr. Fritz Hommel, o. ö. Professor der semit. Sprachen an. d. Univ. München, 1894.

Si on évalue à mille en chiffres ronds le nombre des philologues et linguistes du monde entier, on peut affirmer que neuf cent cinquante d'entre eux savent à peine ce que c'est que le sumérien. Les cinquante restants se divisent en trois catégories. Les uns admettent l'existence de deux langues préhistoriques en Babylonie, l'accadien et le sumérien; les autres déclarent que l'accadien est la langue sémitique des Babyloniens postérieurs; d'autres enfin considèrent l'expression « Sumer et Accad » comme une désignation géographique de la Babylonie, et contestent formellement tout caractère linguistique aux idéogrammes dits sumériens ou accadiens par les deux autres écoles. Le premier devoir de celui qui veut publier une chrestomathie sumérienne est donc de démontrer avant tout que la langue allophyle existe, ensuite qu'elle s'appelle « sumérien » et non « accadien ». M. le professeur Hommel dédaigne ces petites mesures. D'autorité, il octroie et l'existence et le nom à cette langue problématique. La chrestomathie destinée aux jeunes assyriologues est bien faite pour affriander la studieuse clientèle. Tous les sujets des lectures sont gentiment étalés sur la couverture : tableau des caractères, listes trilingues, syllabaires, paradigmes, textes bilingues avec analyse, abrégé grammatical, telles sont les belles choses qu'ils trouveront dans le corps de l'ouvrage; comment ne chercheraient-ils pas à l'acquérir? Malheureusement l'étalage vaut mieux que l'intérieur, lequel ne présente que des morceaux publiés depuis longtemps dans les *Lesestücke* de Delitzsch, de Haupt et d'autres assyriologues, où les textes sont donnés dans l'écriture cunéiforme originale au lieu de l'être dans une transcription, besogne qui doit être faite par l'élève et non par le professeur. Quant aux remarques et aux analyses qui accompagnent les textes, elles peuvent avoir une certaine valeur dans une étude séparée; mais, dans l'enchevêtrement où elles se présentent dans ce manuel, bien robuste sera l'élève qui n'attra-

pera pas une violente migraine après la lecture de deux pages. La manie de la phonétique, d'ailleurs purement fantaisiste, dépasse toutes les limites. Voici un échantillon de ce que M. le professeur Hommel offre au jeune adepte qui apprend les deux premiers caractères du syllabaire. Un antisumériste n'aurait dit que ces deux mots : 1) le signe ➤— rend les syllabes *ash* et *rum* (*ru*); comme idéogramme, il représente le chiffre 1; 2) ➤➤— se lit *hal* et *buluh;* comme idéogramme, il signifie « troubler (ass. *halahu*) » et « craindre (ass. *puluhtu*) ». Pour M. Hommel la chose n'est pas aussi simple. Je traduis :

1. ➤—. Primitivement le chiffre pour « un », sumérien *gish* (forme secondaire, *dish*, *dir*, *dil;* d'autre part aussi *ish*, comparez ➤— ➤┼ et ⟨⟨⟨ ➤┼, tous les deux $=$ *purussû* ou *ishtânu*, עַשְׁתֵּי « un », de *gish-tan*). La valeur *rum* (aussi *ru*, ainsi comme postposition), probablement de *sum*, cf. *simid* (de *sumud?*). Enfin *ash* « un » et *dal* (ce dernier de *dash*, à côté de *dish*); cf. S*b* 66*f* ➤— (*ash*) $=$ *edu*, *gitmalu*.

2. ➤➤— *ghal* (se hâter, courir, en même temps *bulugh* (de *ghulugh*, cf. phonétiquement *ghu-lugh-gha* $=$ *galâtu*, « fuir », et ceci de *gurug;* cf. turc *korkmak*, « fuir »). A *gurug* se rapporte aussi [signe], c'est-à-dire un cercle dans lequel on a inséré ➤➤— *gur*, « océan céleste ».

Par le n° 1, l'élève reçoit d'abord cette révélation bien étonnante que les Sumériens, contrairement à la méthode universelle, ont inventé les chiffres avant les autres signes de mots; ensuite qu'en sumérien « un » se dit *gish*, *dish*, *dir*, *dil*, *ish*, *rum*, *ru*, *sum*, *ash*, *dal*, *dash*. Onze mots pour exprimer l'unité, voilà une langue prodigieuse qu'on a vraiment envie d'apprendre! Il est vrai que le professeur a oublié de leur fournir la clé des nuances délicates qui distinguent les uns des autres ces onze synonymes, mais les étudiants se consoleront probablement avec l'espérance que la seconde partie de ce manuel donnera rubis sur l'ongle la solution de ce mystère attrayant.

Par le n° 2, les adeptes studieux apprendront que « se hâter, courir », est en sumérien *ghal* et aussi *bulugh*, et que ce *bulugh* n'est qu'une variante tardive de *ghulugh*; ensuite que *ghulugh* remonte lui-même à un antiquissime *gurug;* enfin que ce dernier s'accorde à merveille avec le turc *kork-mak*, verbe qui, au lieu de signifier « craindre » comme le prétendent les dictionnaires, veut dire, M. Hommel l'affirme, « se hâter, courir ». A la lumière de cette nouvelle révélation, l'étudiant intelligent acquerra bientôt la conviction que le latin *correre* et *fugere*, l'anglais *walk*, l'allemand *laufen*, comme le sémitique הלך, חלף, ערק, حرك, présentent des copies plus ou moins altérées du sumérien *bulugh-gurug* et que, par conséquent, le sumérien était la langue parlée par Adam et Ève dans le paradis terrestre. On le voit, la première leçon des *Sumerische Lesestücke* abonde en révélations du plus haut intérêt. Réjouissez-vous, jeunes sumérisants, et accourez en masse chez l'éditeur, car ce n'est qu'à ce prix que vous aurez bientôt une seconde partie de l'ouvrage, contenant une grammaire sumérienne développée (préface, p. vi), dans laquelle figureront probablement aussi les *prépositions* sumériennes qui ont été omises préalablement, je le crois, à cause de leur caractère trop peu turco-altaïque.

J. Halévy.

L'Éditeur-Gérant : E. Leroux.

Paris. — Imprimerie Paul Lemaire, 14, rue Séguier.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : J. HALÉVY

Prix d'Abonnement : Un an, 20 fr.

3e ANNÉE. — OCTOBRE 1895.

SOMMAIRE :

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, RUE BONAPARTE, 28

Adresser les communications concernant la rédaction à M. J. HALÉVY, 26, rue Aumaire.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Sacrifice d'Isaac et Mort de Sara.

(Genèse, XXII-XXIII.)

Abraham avait encore à subir une dernière et suprême épreuve. Son fils Isaac, en qui il avait mis tant d'amour et d'espérances, allait lui être enlevé, non par une maladie contre laquelle il eût réclamé la protection divine, mais par Dieu lui-même qui lui intima l'ordre d'aller le sacrifier sur une certaine montagne, le sacrifice d'enfants ayant été une coutume générale chez les peuples de Chanaan. Abraham sut montrer qu'il aimait plus Yahwé que les Chananéens n'aimaient leurs dieux, car, tandis que ces derniers offraient leurs enfants afin d'écarter d'eux des malheurs imminents, lui se résigna à ce sacrifice qui brisa tout son bonheur pour accomplir un devoir désintéressé, celui de l'obéissance envers son Dieu. Mais la Divinité qui ne demandait que cette preuve, empêcha à temps l'accomplissement de l'acte meurtrier, sans cependant interrompre le sacrifice, et renouvela en les augmentant les bénédictions qu'il lui avait accordées auparavant. Quelque temps après, Abraham apprit que son frère Nahor avait aussi fait souche d'une nombreuse famille (20-24). Enfin, lorsque Sara mourut à Hébron, Abraham se fit acquéreur d'une grotte qui appartenait à un Hétéen de la ville et qui est devenue la première propriété des Abrahamides en Palestine (XXIII, 1-20). Le texte de ces deux récits ne donne lieu qu'à peu d'observations.

Verset 1. אחר הדברים האלה (cf. xv, 1) ne peut se rapporter à aucun des épisodes qui se sont passés peu de temps après la naissance d'Isaac (xxi, 10-32), mais uniquement au verset xxi, 33-34, qui parle de l'établissement d'Abraham à Bersabée tout en mentionnant de fréquentes excursions dans le pays des Philistins.

והאלהים נסה, construction analogue à ויהוה אמר (xviii, 17), et qui diffère peu de celle de והוכח אברהם (xxi, 25). — ויאמר אליו, dans une vision nocturne, comme on conclut facilement de וישכם אברהם בבקר (v. 3); cf. xv, 1.

Verset 2. L'expression לֶךְ־לְךָ est littéralement copiée de xii, 1, tandis que אשר אמר אליך (cf. xxvi, 2) est une pure variante de אשר אראך du même passage. — ארץ המוריה est parallèle à גבעת המורה (Juges, vii, 1), מורה, figé en nom propre dans אלני מורה (Deutéronome, xi, 30); c'est donc un participe. Étant donné que la forme féminine ־יָּה n'existe que dans le *qal* comme פּוֹרִיָּה, בּוֹכִיָּה, הוֹמִיָּה, la racine doit être מרה, « être désobéissant, rebelle », et il faut y voir la transformation péjorative du nom d'un ancien dieu chananéen dans מורה et d'une déesse dans מוריה ou המוריה. Cette déesse était une Astarté ou une Ba'alat quelconque. A l'époque de l'Exode, Jérusalem possédait un temple célèbre du dieu de la guerre babylonien Ninib et probablement aussi de sa principale épouse.

Verset 3. אשר אמר־לו signifie que Dieu a particulièrement indiqué המקום, probablement vers la fin de la nuit ou pendant les préparatifs de voyage, comme le prouve l'expression « et il vit le lieu de loin » du verset suivant. Cette inspiration est sous-entendue par l'auteur. Inutile de supposer avec les critiques un changement de texte de אשר אמר אליך du verset 1, expression qui fait prévoir une indication plus ou moins immédiate, tantôt formellement racontée (xxvi, 2, 3), tantôt sous-entendue comme dans notre passage et dans xii, 4.

Verset 5. ונשובה אליכם; comparez אשוב אליך, xviii, 10, 14.

Verset 8. אלהים יראה לו, « Dieu verra, se procurera lui-même », jeu de mots sur le nom מֻרְאֶה יָהּ מוריה, « montré

par Yahwé ». Il y a en même temps un rayon d'espoir que Dieu trouvera une autre victime au lieu de son fils.

Verset 13. איל אחר ne donne pas d'idée satisfaisante, soit qu'on prenne אַחַר dans le sens de « après que », soit dans celui de « par derrière »; d'autre part, la leçon אֶחָד donne un pléonasme inutile. אַיִל seul est certain, car le אַיָּל n'était pas apte au sacrifice chez les Hébreux; le mot suivant doit donc être un attribut de איל. Une réflexion que personne n'a faite jusqu'à présent nous aidera à le retrouver. Un bélier a son maître et ne se voit pas d'ordinaire dans les lieux écartés comme celui dans lequel se trouvait à ce moment le patriarche; pour remédier à cette difficulté, le narrateur n'a pu parler que d'un « bélier égaré », אַיִל אֹבֵד (cf. Psaumes, CXIX, 176); c'est ce אבד qui a été altéré en אחד et אחר.

Verset 14. Abraham appela le nom de ce lieu « Yahwé verra », c'est-à-dire choisira les sacrifices qui lui plairont, comme au verset 8; c'est visiblement une prédiction relative au temple futur de Jérusalem-Moria construit par Salomon, temple dont les rites sacrificatoires étaient minutieusement fixés par la Loi. La seconde partie du verset montre la réalisation de cette prédiction. Le mot à mot en est : (ce lieu), au sujet duquel on dit aujourd'hui אשר (sous-entendu עליו) היום יֵאָמֵר : « c'est dans la montagne de Yahwé que l'on fait le pèlerinage » (יֵרָאֶה, Exode, XXIII, 17; Deutéronome, XVI, 16), dicton populaire qui consacre le prestige du temple sur les anciens sanctuaires du pays. Voilà le vrai sens de la dernière phrase, qui a été méconnu par tous les exégètes, par la seule raison qu'ils ont pris יֵרָאֶה comme exprimant l'apparition de Dieu, et יִרְאֶה son omniscience, deux idées parallèles, mais non identiques, et différant de plus du יִרְאֶה du verset 8. Cette erreur exégétique a même engagé les critiques à distribuer le verset 14 entre deux auteurs distincts. Les curieux trouveront l'énumération de tous ces efforts désespérés dans le commentaire de Dillmann.

Versets 17-18. Résumé des bénédictions contenues dans XII, 2-3; XIII, 16; XV, 5; XVIII, 18. — עקב אשר, cf. XXVI, 5.

Verset 19. L'indication : « Abraham demeura à Bersabée », signifie qu'il mit fin à ses pérégrinations dans le pays des Philistins (xxi, 34); Isaac a donc grandi sans avoir mis le pied hors de son lieu de naissance. Cette donnée implicite prépare et explique l'épisode relatif au séjour d'Isaac en Philistée (ch. xxvi).

Verset 20. גם־היא, c'est-à-dire : comme Sara; les noms de Milka et de Nahor sont mentionnés dans xi, 29. La distinction particulière de Milka vient de ce qu'elle était la sœur de Sara; voyez le commentaire de ce passage.

Versets 21-24. Parmi les noms propres בוז et חָזוֹ désignent des contrées ou oasis du désert, et répondent à *Bazu* et *Hazu* des annales d'Asarhaddon; עוּץ et אֲרָם n'ont probablement rien de commun avec leurs synonymes de x, 22-23 et ne représentent que de simples individus, comme c'est le cas des autres noms. — פלדש est le même nom que l'arabe فنداش, en nabathéen פנדשו, en safaïtique פנדש. — La donnée relative à la naissance de Rébecca prépare le récit du chapitre xxiv.

Verset 24. Le nom de la concubine de Nahor, ראומה, forme parallèle avec le nom de l'esclave d'Abraham, הָגָר; de ses quatre descendants, מַעֲכָה seul personnifie un district voisin du mont Hermon (Deutéronome, iii, 14); טֶבַח rappelle la ville de טִבְחַת située en Aram Çoba (I Chroniques, xviii, 18), appelée בֶּטַח (pour טֶבַח?) dans II Samuel, iii, 8; les deux autres sont inconnus.

Chapitre xxiii, verset 1. Personne n'a vu jusqu'à présent que la construction ויהיו חיי שרה, transmise par la totalité des textes et des versions depuis l'antiquité, offre un solécisme insupportable, car חַיִּים, « vie », ne marque jamais l'idée de durée qu'expriment les mots יְמֵי ou שְׁנֵי. Comme la dernière phrase de ce verset a le mot שְׁנֵי, il devient évident qu'il faut lire וַיִּהְיוּ יְמֵי שָׂרָה, proposition analogue à והיו ימיו מאה ועשרים שנה (vi, 3). — La répétition שני חיי שרה a été omise par les Septante et les critiques modernes la considèrent également comme inutile. C'est une erreur : l'auteur insiste

particulièrement sur cette durée parce qu'elle explique certains faits de son récit précédent concernant l'épouse du patriarche; voyez plus loin.

Verset 2. Sara a été transportée malade à Hébron pour y être soignée par des médecins dont la station nomade de Bersabée manquait tout à fait. Elle était naturellement accompagnée de ses servantes et Abraham venait la voir de temps à autre, ne pouvant laisser seuls avec Isaac ses nombreux troupeaux à Bersabée; de tels déplacements partiels sont si fréquents dans la vie des nomades que le narrateur ne crut pas nécessaire de le raconter par le menu et se contenta de l'indiquer par la remarque géographique בארץ כנען, formant le contre-pied de Bersabée qui est située dans le ארץ הנגב.

קרית ארבע, l'ancien nom d'Hébron, ne signifie pas « ville des quatre (*Vier-Stadt*, Ewald, Furrer), mais « ville d'Arba' », d'après Josué, xv, 13; xxi, 11; cf. Deutéronome, xiii, 22; le nom propre ארבע est abrégé de ארבעאל (=אַרְבְּאֵל), « les quatre dieux », ou mieux de אַרְבַּעְאֵלֹה, « les quatre déesses »; de là la forme הָאַרְבַּע avec l'article (Genèse, xxxv, 27; Néhémie, xi, 25).

ויבא אברהם, « Abraham vint », naturellement de Bersabée, comme l'ont compris les commentateurs rabbiniques; s'il s'agissait d'un autre lieu, l'auteur n'aurait pas manqué de le mentionner (cf. xxv, 29; xxx, 16).

Verset 3. Abraham s'adressa à l'ensemble des fils de Ḥêt, c'est-à-dire aux chefs qui les représentent et qui tenaient leurs réunions à la porte de la ville, comme il est expressément dit au verset 10.

Verset 5. La préposition לוֹ exprime très énergiquement la déférence respectueuse dont les Hétéens étaient animés à l'égard d'Abraham. L'idée de joindre ce mot au verset suivant et de lire soit לא אדני שמענו, comme au verset 11 (Septante), soit לוּ שמענו, d'après le verset 13 (quelques modernes), n'est pas admissible, car, d'une part, la négation n'a pas de sens ici; d'autre part, le mot לוֹ ne semble pas primitif dans ce dernier passage.

Verset 6. יִכְלֶה, fausse ponctuation pour יִכְלָה = יִכְלָא, la racine étant כלא, « retenir » et non כלה, « finir, s'achever ».

Verset 9. אשר בקצה שדהו, « (la grotte) qui est à l'extrémité de son champ », et peut en être facilement détachée.

Verset 13. אך אם אתה לו présente une redondance peu naturelle; le mieux sera donc de lire avec les Septante et le samaritain אַךְ אִם אַתָּה לִי, « cependant, si tu es pour moi, si tu m'es favorable »; comparez יהוה לי (Psaumes, cxviii, 6).

Verset 17. לפני ממרא, « devant Mamré », localité connue comme domicile antérieur d'Abraham et mentionnée en dernier lieu dans xviii, 1.

Verset 19. ממרא הוא חברון ne veut pas dire que l'ancien nom d'Hébron était Mamré, en contradiction avec celle du verset 2, mais « Mamré qui fait partie de la banlieue d'Hébron ».

RAPPORTS INTÉRIEURS ET EXTÉRIEURS

Les trois récits contenus dans les chapitres xxii et xxiii montrent de nombreux liens d'unité non seulement les uns avec les autres, mais aussi avec les divers récits qui les ont précédés. Le premier point de liaison intérieure est le verbe וַיְהִי, וַיִּהְיוּ placé en tête de chacun d'eux (xxii, 1, 20; xxiii, 1). Les deux premiers épisodes débutent en commun par ויהי אחר(י) הדברים האלה, phrase qui forme en outre la contrepartie de ויהי בעת ההיא de xxi, 22. M. Budde cherche naturellement à se débarrasser de la phrase gênante du verset 20 par le moyen coutumier de l'amputation et l'attribue à l'intervention du rédacteur, mais ce moyen violent est trop facile pour être pris au sérieux. Quant à l'insignifiance documentaire du nom d'Élohim, elle résulte de ce fait que le nom מֹרִיָּה (v. 2) est expliqué au verset 14 par יהוה יראה, tandis qu'au verset 8 on lit אלהים יראה. Cet échange à vue d'œil d'Élohim et de Yahwé aurait dû faire réfléchir les critiques, mais l'amour du système ne le leur a pas permis. Voici les échappatoires qu'ils ont inventées pour les besoins de la cause.

1. Ils retranchent le mot הַמֹּרִיָּה afin de détruire le rapport entre 1-13 avec 14-18, sans se soucier de la lacune béante qui

laisse indéterminée la contrée dans laquelle le sacrifice d'Isaac eut lieu, car la leçon הָאֱמֹרִי proposée par M. Dillmann est trop vaste. M. Wellhausen seul a eu l'idée bizarre de supposer אֶרֶץ חֲמֹרִים pour אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה, en pensant à la ville de שְׁכֶם בֶּן חֲמֹר. Passons.

2. Ils attribuent מלאך יהוה (v. 11) au rédacteur qui aurait changé Élohim en Yahwé, dans le but de préparer l'esprit du lecteur aux versets 14 et suivants (Dillmann); mais alors, pourquoi n'a-t-il pas corrigé au verset 15 ירא אלהים en יְרָא יהוה, pour être conséquent avec lui-même?

Le caractère arbitraire de ces changements est donc assez clair. Peut-on, au moins, séparer le passage 14-18 d'avec le reste du récit? Certainement non. La moindre réflexion montre aussitôt que le récit tout entier a pour objet de glorifier le mont sur lequel eut lieu le sacrifice d'Isaac comme lieu de culte consacré par Abraham (המקום); or, c'est précisément au verset 14 que cette idée est mise en lumière, d'abord par le nom qu'Abraham lui donne, et plus encore par l'expression אשר יאמר היום qui constate l'existence du culte. Les trois autres versets, qui contiennent les bénédictions promises en récompense du dévouement d'Abraham, sont tellement en situation que leur absence eût été des plus étonnantes. Il est également dans la nature de la chose que ces bénédictions reprennent et précisent toutes celles dont le patriarche a déjà été l'objet à diverses occasions; de là les images accumulées ככוכבי השמים (xv, 5) et כחול אשר על שפת הים (cf. xiii, 16), le triomphe sur les ennemis, c'est-à-dire les Chananéens, clairement annoncé (וירש זרעך את־שער אויביו), la glorification des descendants par les peuples étrangers; toutes ces promesses sont bien en place après la dernière et suprême épreuve qui couronne la vie d'Abraham. L'ensemble est convenablement présenté sous la forme d'une prophétie, avec son caractéristique נְאם יהוה, car le patriarche lui-même est un prophète (xx, 7). Je n'ai rien à faire remarquer sur le verset 19, dont l'appartenance au récit principal est généralement reconnue.

Ainsi qu'il a été généralement reconnu, la notice généalogique sur les nahorides (20-24) a pour but de nous présenter Béthuel et Rébecca, les futurs beau-père et épouse d'Isaac (chapitre xxiv). Elle occupe bien la place qui lui convient, après la promesse qu'Isaac (זרעך) deviendra une nation aussi nombreuse que puissante (17), et elle s'y relie même extérieurement au moyen de la formule ויהי אחרי הדברים האלה. D'autre part, le גם היא du verset 20 offre une référence à xxi, 2, et celui du verset 24 rappelle le cas pareil d'Hagar, esclave d'Abraham (xvi, 15). Cette dernière référence est d'autant plus intéressante qu'elle met à néant la prétention des critiques qui assignent xvi, 15 au premier élohiste ou A et le séparent du récit précédent qui serait de C, et voilà précisément C, l'auteur de notre notice, selon eux, qui s'y reporte; quelle malchance!

Enfin, le récit relatif à la mort et à l'enterrement de Sara (xxiii) est convenablement placé entre la mention introductive de Rébecca et son mariage qui mit fin au deuil d'Isaac (xxiv, 67). Parmi les références à d'autres récits, nous avons déjà signalé le titre ארץ כנען (2) formant contrepied à ארץ הנגב (xx, 1) et la proposition ויבא אברהם (2) qui suppose son séjour à Bersabée (xxii, 19). La désignation topographique de Mamré tout court (2, 17, 19) serait incompréhensible si on ne connaissait pas les אלני ממרא par le chapitre xviii, 1. En dernier lieu, l'apparition subite des בני חת resterait une énigme insoluble si l'énumération xv, 20 ne nous avait présenté les Hétéens, החתי, comme une peuplade palestinienne. Ce sont autant de références aux récits antérieurs qui garantissent l'unité de leur rédaction. Nous en ajoutons une autre dont la signification n'a pas été reconnue jusqu'à ce jour, c'est la donnée relative à la durée de la vie de Sara (1). Comme la Genèse ne fournit rien de pareil sur les femmes des patriarches, l'exception faite pour Sara seule doit avoir une raison particulière, et cela d'autant plus que le narrateur y appelle spécialement l'attention par la répétition insistante de שני חיי שרה, « ce sont là les années de la vie de Sara ». L'attention ainsi éveillée ne tarde pas, en effet, à trouver le but que poursuivait l'auteur par cette fixation pré-

cise et exceptionnelle. Elle a pour objet d'expliquer le fait relaté antérieurement par lui, à savoir que Sara a non seulement pu conserver sa beauté (xx, 2), mais aussi mettre au monde un fils à l'âge de quatre-vingt-dix ans (xxi, 2). Ce fait n'est pas absolument en contradiction avec les lois naturelles, veut-il dire implicitement; la vie humaine durant d'ordinaire soixante-dix ans, il n'est pas rare de voir une femme rester avenante et féconde jusqu'à l'âge de cinquante ans, c'est-à-dire jusqu'aux cinq septièmes de sa vie; or, en enfantant Isaac dans sa quatre-vingt-dixième année, Sara n'a point dépassé cette proportion, attendu que sa vie totale monte à cent vingt-sept ans, somme dont les cinq septièmes font même plus de 90 (exactement $90 + 5/7$). Voilà ce que l'auteur a voulu nous faire comprendre, mais par cela même il devient clair qu'il connaissait parfaitement les passages xviii, 12-14 et xx, 2-6 qui annoncent ou supposent la persistance de la fraîcheur de Sara jusqu'à un âge avancé.

Mariage d'Isaac. Renvoi des autres fils d'Abraham. Mort d'Abraham et d'Ismaël.

(Chapitres xxiv et xxv.)

A un âge avancé, Abraham envoie son économe à Aram-Naharaïm pour chercher dans sa famille une femme pour Isaac. L'esclave part, et un hasard providentiel lui fait rencontrer Rébecca, fille de Béthuel, neveu d'Abraham, et il réussit à l'emmener chez son maître. Isaac l'épouse et se console de la perte de sa mère. Cet épisode occupe tout le chapitre xxiv. Le chapitre xxv complète la biographie d'Abraham par l'énumération des fils qu'il eut d'une autre femme nommée Qéṭura et qu'il renvoya de son vivant dans la région d'Orient. Puis, Abraham meurt et est enterré à Makpéla par ses fils Isaac et Ismaël. Après une courte remarque sur le séjour d'Isaac (11), l'auteur énumère les fils d'Ismaël (12-16), note la mort de ce dernier (17) et rapporte la grande étendue des établissements ismaélites (18).

Le texte de ces deux chapitres ne présente pas de difficulté exégétique, mais à cause de certaines considérations et d'une

grave faute de lecture qui en a obscurci beaucoup de passages et induit les critiques en erreur, quelques remarques me paraissent nécessaires.

xxiv, 2. L'action de mettre la main sous la cuisse du chef symbolisait, chez les anciens Hébreux, la promesse de consacrer à l'exécution de sa demande autant d'énergie (figurée par la main) que déploierait dans ce but l'ensemble de ses enfants, car, dans la conception sémitique, les hanches sont le siège de la virilité (Genèse, xlvi, 26; Exode, i, 5; Juges, viii, 30). Ce n'est pas un rite de serment comme on le croit communément, et il n'a pas non plus la signification que les descendants du chef seront les gardiens de la parole donnée ou les vengeurs en cas d'inobservation (Dillmann). Cette dernière interprétation disparaît devant ce fait que l'acte symbolique dont il s'agit, dans notre passage comme dans xlvii, 29, a eu lieu en tête à tête et sans témoins. Le serment qui suit (v. 3; cf. xlvi, 31) rend inviolable cette soumission purement gracieuse.

Versets 3-4. בְּנוֹת הַכְּנַעֲנִי est identique à בְּנוֹת כְּנַעַן (xxviii, 1, 6, 8; xxxvi, 2); la forme patronymique כְּנַעֲנִי est indispensable toutes les fois que le mot est déterminé par le membre de phrase suivant tel que אשר אנכי ישב בארצו de notre passage, circonstance qui provoque la présence de l'article sur le mot déterminé, הַכְּנַעֲנִי; l'idée émise par Knobel et acceptée par d'autres critiques, d'après laquelle la différence de כנען et כנעני caractériserait deux rédactions différentes, repose sur l'oubli d'une règle grammaticale élémentaire.

Verset 7. אשר נשבע לי ne peut se rapporter qu'au בי נשבעתי de xxii, 16-18, qui contient la formule nouvelle ויירש זרעך את שער איביו équivalant à la locution ordinaire לזרעך אתן את הארץ הזאת.

Verset 10. Le premier וילך semble être une simple dittographie du second. — Sur l'identité d'Aram-Naharaïm avec la Damascène, voyez notre étude intitulée : חרן.

Verset 15. La mention de tous ces personnages se réfère d'abord à xxii, 20-23, et, de plus, fait allusion à xi, 29 qui relatait (voyez le commentaire) que Milka était la sœur de

Sara : Rébecca était donc proche parente d'Isaac aussi bien du côté paternel que du côté maternel.

Verset 21. La traduction rabbinique de הִשְׁתָּאָה par « être étonné » est garantie par le synonyme הִשְׁתּוֹמֵם, dont la racine שמם, de même que שאה, signifie « être vide, désert » ; l'étonnement constitue en effet une absence momentanée de réflexion. Le verbe שָׁעָה diffère considérablement de שָׁאָה (contre Dillmann).

Verset 22. Ce passage doit être placé avant le verset 26, comme il résulte de la narration répétée du verset 47. En outre, la même narration oblige à lire ici וישם האיש על אפה נזם זהב וג'ו au lieu de ויקח האיש נזם זהב וג'ו qui forme une phrase incomplète.

Verset 24. אשר ילדה לנחור, sous-entendu « événement qui vous a été annoncé »; c'est une référence à xxii, 20, et c'est à cause de cela que le nom de Milka est encore mentionné ici et au verset 47, tandis que le nom d'Abraham manque dans ces deux passages comme étant très connu.

Versets 29-30. A placer ensemble 29 *a* avec 30 *a*, puis 29 *b* avec 30 *b*, ainsi que cela a été déjà reconnu par Ilgen.

Verset 32. וַיָּבֹא, mieux וַיָּבֵא, Laban étant le sujet de tous les verbes suivants (Dillmann).

Verset 36. אַחֲרֵי זִקְנָתָהּ répond à אַחֲרֵי בְלֹתִי et ואני זקנתי (xviii, 12-13).

Verset 50. La réponse est donnée par Laban et Béthuel : dans les mariages de filles, le père laisse ordinairement agir le frère de la fiancée, qui étant plus énergique, sait mieux poser les conditions; comparez xxxiv, 13.

Verset 53. Chez les anciens Sémites, la jeune fille était achetée à ses parents par le fiancé; c'est le père et la mère seuls qui recevaient la dot et non le frère de la fiancée. Il faut donc lire לְאָבִיהָ au lieu de לְאָחִיהָ, « il fit des cadeaux à son père et à sa mère »; il est étonnant que cette correction évidente n'ait été suggérée jusqu'ici par aucun exégète.

Verset 55. A lire également אָבִיהָ au lieu de אחיה; le frère n'a rien à voir dans le départ de la fiancée,

Verset 58. הֲתֵלְכִי, « veux-tu partir? », sous-entendu « tout de suite ».

Verset 59. Le sujet de וישלחו ce sont les gens de la famille qui ont accompagné pendant quelque temps leur sœur, אֲחֹתָם, c'est-à-dire leur proche parente, sens qui se trouve aussi dans אֲחֹתֵנוּ au verset suivant.

Verset 62. Isaac était alors venu (בָּא) du voisinage (מִבּוֹא; cf. בֹּאֲךָ, 9, 30; לבוא חמת, Nombres, xiii, 21) du puits Laḥaï-roï où il était ordinairement domicilié d'après xxv, 11, probablement avec une partie des bestiaux qui ne trouvaient pas de pâturages suffisants à Bersabée.

Verset 63. Ce passage a donné lieu a beaucoup de tâtonnements à cause du verbe rare לָשׂוּחַ, dont la vraie interprétation a été donnée par Knobel et Ewald. Ce verbe vient de שִׂיחַ, « plainte », et signifie tout comme ספד, בכה et קונן, « faire deuil, réciter des complaintes, pleurer un mort ». Cette interprétation est corroborée par le verset 67 qui suppose le deuil d'Isaac pour sa mère.

Le sens de בַּשָּׂדֶה a été généralement méconnu ; on croit qu'il s'agit d'un champ quelconque, mais on peut se demander à quoi sert cette remarque qui n'indique même pas où le fait raconté a eu lieu. La vérité est que par בַּשָּׂדֶה le narrateur a voulu désigner tout particulièrement le champ acheté par Abraham à Éphron l'Hétéen, et dans lequel se trouvait la grotte sépulcrale de Sara (xxiii, 9-20).

Par ce terme, l'auteur nous apprend implicitement que la scène se passa à Mamré, près d'Hébron. Nous avons déjà supposé dans nos remarques sur xxiii, 2, qu'Isaac n'était pas présent à l'enterrement de sa mère; notre passage semble indiquer qu'il avait l'habitude de visiter le tombeau de sa mère chaque fois qu'il se trouvait à Mamré. Dans l'occasion dont il s'agit ici, Isaac se rendit vers la chute du jour, לִפְנוֹת עָרֶב, au champ de Makpéla, afin de pleurer sa mère, et à ce moment il vit l'arrivée de l'esclave avec Rébecca sa fiancée.

Verset 65. הוּא אֲדֹנִי, « c'est mon seigneur »; le titre est

justifié par le v. 36 où Isaac est reconnu comme le seul héritier, et partant le remplaçant légitime d'Abraham.

Verset 66. L'esclave relate la réussite de son voyage à Isaac qui y a le plus d'intérêt; il va de soi qu'il n'a pas manqué d'en faire un rapport à son vieux maître en rentrant, mais l'auteur a trouvé qu'il était superflu de le raconter expressément.

Verset 67. A lire אֹהלה שרה אמו sans article; la construction devient ainsi irréprochable. L'affection de Rébecca apporte une consolation à Isaac qui était très affligé de la mort de sa mère, אַחֲרֵי אִמּוֹ.

Chapitre xxv, verset 1. וַיֹּסֶף אַבְרָהָם (cf. viii, 10; xviii, 2), « Abraham prit une autre femme », naturellement pas une femme légitime dont les enfants auraient eu le même titre qu'Isaac, mais une femme de second ordre, une concubine, comme elle est formellement désignée au verset 6. קטורה n'était pas une esclave comme Hagar (xvi, 1; xxi, 10), mais une femme libre. Le narrateur donne le nom de cette femme, mais ne dit pas d'où elle était; le même procédé figure déjà dans xxii, 24, où il s'agit de la concubine de Nahor.

Verset 6. Le pluriel בני הפילגשים désigne aussi bien Ismaël, fils de l'esclave Hagar, que les enfants de Qétura précédemment mentionnés. Ces enfants ont été largement indemnisés de leurs parts de l'héritage. L'amitié qui a persisté entre Ismaël et Isaac (v. 8) montre bien que les fils secondaires avaient obtenu ample satisfaction.

Verset 8. Isaac et Ismaël seuls s'occupent de l'enterrement d'Abraham, car les enfants qu'il eut de Qétura étaient alors campés plus loin que les Ismaélites dans l'intérieur du désert (cf. xxviii, 9).

Verset 9. בְּשֵׂיבָה טוֹבָה, la prédiction de xv, 15, s'est accomplie.

Verset 10. קֻבַּר, construction passive analogue à יֻלְּדָה (xxiv, 15).

Verset 11. עִם, « près, en voisinage de », synonyme de בּוֹא (xxiv, 62).

Verset 16. Douze chefs de tribu, conformément à xvii, 20.

Verset 18. Voyez nos remarques sur XVI, 12. — נָפַל, synonyme de שָׁכַן, « s'établir » (cf. XVI, 12), caractérise tout particulièrement l'arrêt du campement nomade, pendant lequel tout le monde se laisse choir de dessus son chameau pour prendre terre; comparez וַתִּפֹּל מֵעַל הַגָּמָל (XXIV, 64 et Juges, VII, 12).

UNITÉ RÉDACTIONNELLE ET RAPPORTS AVEC LES AUTRES NARRATIONS

Dans ce but, nous envisagerons d'abord chacun de ces deux chapitres en eux-mêmes, ensuite le rapport de l'un avec l'autre, et finalement les relations de l'ensemble avec les récits précédents.

Le premier point d'interrogation est en grande partie résolu. Personne n'a révoqué en doute que le chapitre XXIV soit l'œuvre d'un seul auteur. On est aussi d'accord que cet auteur qui emploie le nom de Yahwé est le yahwéiste ou C. Quelque naïve que soit une pareille désignation, nous n'y contredirons pas, puisque dans notre conviction C ne diffère point de B et A. Il ne reste donc qu'à revenir sur des points secondaires sur lesquels les opinions sont moins unanimes. Nous avons déjà fait remarquer qu'il n'y a pas la moindre raison pour regarder le nom de Béthuel au verset 50 comme une interpolation; la mention du père de Rébecca est tellement dans la nature de notre récit que son absence aurait lieu d'étonner; même, s'il était mort auparavant, cette mort aurait dû être annoncée, soit dans le passage XXII, 22-24 (cf. XI, 28), soit dans ce chapitre. Quant à l'absence de Béthuel dans 53 et 55, où son rôle est donné d'avance, ainsi que je l'ai montré dans le commentaire, elle n'est qu'apparente et résulte de la fausse leçon אָחִיהָ au lieu de אָבִיהָ. Plus on étudie le texte hébreu et plus on acquiert la conviction que, s'il n'a pas échappé à la corruption entre les mains de scribes ignares ou négligents, il n'a jamais été la victime de ces fraudes pieuses qu'on appelle interpolations. Contrairement à ce que quelques-uns ont pensé, les deux parties du verset 61 s'harmonisent on ne peut mieux; le verbe

ויקח a ici le sens de « recevoir », car, depuis ce moment, l'esclave se porta garant de la sécurité de Rébecca. La même nuance est aussi particulière à ויקח dans 67. Du reste, ici comme aux versets 4, 7, 38, 40, le sens d'emmener convient parfaitement.

Le passage 62-67 a trouvé parmi les critiques des chirurgiens acharnés. Les vues ingénieuses de M. Wellhausen peuvent montrer d'une manière exacte jusqu'où peut aller le procédé du morcellement dans le système documentaire. Ce savant pense que la mort d'Abraham a dû se trouver primitivement dans ce passage, mais que le rédacteur final (R) l'en a fait disparaître afin de raconter cet événement avec les paroles de A (2) dans xxv, 7-11. Et voilà comment il l'imagine; je traduis :

« L'esclave quitte évidemment (offenbar) Abraham couché sur son lit de mort; il revient, mais d'Abraham il n'est plus question. Ce dernier a dû mourir dans l'entre-temps et cela a dû être raconté quelque part au lecteur, le mieux après le verset 62, afin de motiver pourquoi l'esclave n'est pas retourné chez son commettant, mais va droit vers Isaac, non à Hébron, mais à Laḥaï-roï. La donnée du verset 62 n'aurait guère de sens, si Isaac était resté dans la demeure de son père, si par là n'était indiqué le fait d'un changement de domicile survenu après la mort d'Abraham pendant l'absence de l'esclave. Peut-être peut-on oser soutenir que אמו (v. 67) est une correction de R pour le primitif אביו. C'est clair; si אביו y était, R qui voulait raconter seulement dans xxv, 8, d'après Q (= A) la mort d'Abraham, était obligé de le faire disparaître. Mais le fait qu'effectivement une main étrangère s'est efforcée d'y introduire par la fraude (einzuschmuggeln) la mère d'Isaac, Sara, résulte avec évidence (folget evident aus) האהלה שרה אמו. La forme האהלה ne comporte pas de génitif après elle; שרה אמו est ici en tout cas (jedenfalls) ajouté, et cela donne en même temps une présomption (Präjudiz) contre אמו. »

Voilà tout un système d'accusation d'interpolations frauduleuses fondé sur l'omission d'une donnée insignifiante et appuyé sur une lettre mise en trop. Est-il donc si difficile de supposer

que le retour de l'esclave manque dans notre texte soit par oubli de l'auteur, soit par une perte ultérieure? Pour une école qui ne se gêne point de laisser une foule de récits de la Genèse sans suite aucune, une telle supposition doit se présenter immédiatement à l'esprit. Et ce malencontreux ה, article de האהלה, pourquoi est-il seul déclaré primitif et inviolable pendant que tant de mots et des phrases entières sont impitoyablement rayés ou modifiés au point de devenir entièrement méconnaissables? Le parti pris est donc manifeste; le but sanctifie les moyens. Puisqu'il faut que JE et le rédacteur se soient rendus coupables de fraudes littéraires, on peut, selon le cas, avaler un chameau ou passer un moucheron. Et ces fantaisies-là sont baptisées du nom respectable entre tout de critique scientifique!

Quant au fond, les assertions qu'on vient de lire sont purement gratuites. L'expression « et Yahwé avait béni Abraham », en tout (v. 1) montre que le patriarche, au lieu d'être malade et alité, se portait admirablement bien. L'erreur de M. Wellhausen vient de la défense faite à l'esclave de laisser retourner Isaac à Aram-Naharaïm, ce qui semble indiquer qu'Abraham se sentait près de mourir; mais ce sentiment ne tient pas debout. S'il en eût été ainsi, l'auteur l'aurait annoncé clairement comme dans le cas d'Isaac (xxvii, 2-10) et de Jacob (xlvii, 29; xlviii, 1), et l'esclave se serait sans aucun doute servi de la circonstance dans le but de faire réussir sa mission, attendu qu'on ne trouve pas tous les jours pour sa fille un riche héritier qui va entrer immédiatement dans la jouissance des biens paternels. L'affirmation « et mon seigneur lui (à Isaac) a donné tout ce qu'il avait » (v. 36), qui revient dans xxv, 5, mais n'en vient pas (voyez plus loin), a pu déjà être émise à partir du renvoi d'Ismaël (xxi, 10). Enfin, croit-on sérieusement qu'Abraham mort, si Isaac voulait retourner à Aram-Naharaïm ou émigrer de Palestine dans une autre direction, l'esclave était à même de l'en empêcher? Ce but n'aurait-il pas été plus sûrement atteint par une recommandation directe à Isaac de ne pas quitter définitivement la terre promise et de ne point épouser des Chananéennes, comme l'a fait plus tard Isaac avec son fils Jacob (xxviii, 1-4)? Ces considérations obli-

gent donc à admettre tout au contraire qu'Abraham espérait pouvoir exercer longtemps son autorité sur Isaac et qu'il avait encore largement le temps de lui faire ces recommandations. L'entretien d'Abraham avec l'esclave a donc une tout autre cause, et il n'est pas difficile de la découvrir. La mort de Sara avait laissé le personnel féminin de la famille sans direction et sans chef. L'épouse légitime du fils et héritier unique, Isaac, avait seule le droit de succéder et de devenir la maîtresse de la maison. Abraham décida de choisir cette femme dans sa propre famille, et envoya dans ce but son esclave à Aram-Naharaïm, tout en ayant soin de le faire agir de façon qu'Isaac ne soit pas amené à retourner dans ce pays, soit pour l'amour de la femme, soit pour d'autres avantages. Le rôle de l'esclave consistait ainsi à obtenir le départ immédiat de la jeune fille nahoride, et en cas de refus, à en chercher une autre dans une contrée non chananéenne, qui n'aurait eu pour Isaac aucune attraction particulière. Voilà la clé de la manière d'agir d'Abraham, et notre texte fait entendre de plus que c'était une mission confidentielle et qu'Isaac n'en était même pas prévenu (v. 63), car en Orient ce sont les parents qui se chargent de trouver des femmes pour leurs fils qui ne les refusent presque jamais. On comprend ainsi la vraie portée des mots « et Isaac la fit entrer dans la tente de sa mère Sara » (v. 67); c'est dire qu'il lui a conféré le prestige et l'autorité dont sa mère jouissait dans la famille. Le verbe « et il l'aima » (*ibid.*), confirme l'excellence du choix fait par Abraham et son fidèle serviteur.

La connexion du chapitre xxv avec le chapitre précédent est marquée tout d'abord par la proposition initiale וַיֹּסֶף אַבְרָהָם qui, quoi qu'en disent les critiques, est bien primitive et ne constitue nullement une addition du rédacteur. En effet, le mariage avec Qétura ne peut se placer avant la mort de Sara, laquelle avait de la peine à souffrir longtemps près d'elle Hagar depuis qu'elle était devenue mère. D'autre part, la production d'une nouvelle série ethnique est prévue dans la promesse והפריתי אתך במאד מאד וגו' (xvii, 6), qui ne saurait se limiter à Ismaël et à Isaac seuls; comparez le verset

xvii, 20, où la même expression est appliquée aux douze fils d'Ismaël. Ainsi que le dit explicitement le verset 6, Qétura était une concubine, bien qu'elle soit appelée אִשָּׁה au verset 1, car ce mot désigne également la femme secondaire (Juges, xix, 1); cf. aussi I Chroniques, i, 32). A l'énumération des Qéturéens se rattachent convenablement les passages relatifs à la mort d'Abraham (7-11), à la généalogie et à la mort d'Ismaël (12-18), groupe dont l'unité est garantie par les expressions presque identiques des versets 7-8 et 17. Le verset 5 rappelle, de son côté, l'énonciation de xxiv, 36.

Après cette explication, je me crois autorisé à affirmer que les critiques se sont égarés dans des spéculations inutiles, parce qu'ils ne se sont pas donné la peine de comprendre l'auteur.

J. Halévy.

INDEX

DES IDÉOGRAMMES ET DES MOTS CONTENUS DANS LES LETTRES BABYLONIENNES D'EL-AMARNA

(Transcription et traduction de M. Halévy)

Par J. Perruchon.

(*Suite et fin*[1].)

N

1. Voir le fascicule de janvier, p. 54-72, le fascicule d'avril, p. 147-164, et le fascicule de juillet, p. 200-209.

Na-da-ba-ši, **57**, *16*.

Nadanu, donner. — A-di-en, **63**, 10; ad-din, **36**, 38, 40; **40**, 13, 19; ad-din-šu, **202**, 18; ad-din-šu-nu, **177**, 8; ia-di-en, **61**, 47; i-da-na, **259**, 32, 47; i-da-nam, **48**, 36, 39; I-da-na-ni, **75**, 33; i-da-nu, **76**, 28, 48; id-din, **23**, *15*; **50**, *15*; **267**, 13; id-di-na, **24**, 73, *46*, *50*; id-di-na-ku, **241**, 12; id-di-na-as-ši, **24**, 17; id-din-na, **24**, 80; id-din-an-ni, **36**, 30; **273**, 45; id-din-nim, **36**, 36; id-din-nu, **185**, 9; id-din-si, **24**, 18; id-din-šu-ma, **247**, 34; id-din-šu-nu, **197**, 14; id-di-nu-ni, **241**, 80; i-di-en, **61**, 36; **282**, 28; i-di-en-ši, **281**, 29; i-di-en-šu-ni, **281**, 11, 12; I-di-na, **55**, 11; i-din, **90**, 12; i-din-me, **95**, 25; i-din-na-ak-ku, **14**, 17; i-din-ni, **90**, 26; i-din-nu, **103**, 15; **199**, 10; i-di-nu, **193**, 22; i-di-nu-nim, **273**, 2?; I-id-din, **297**, 11; id-na-an-ni, **204**, 5; id-na-ni, **77**, 42; id-nu-mi, **199**, 14; i-na-di-in, **262**, 19; ya-di, **71**, 64; ya-di-en-ši, **281**, 29; ya-di-na, **45**, 83; **54**, 3; **71**, 40; **250**, 54; **280**, 33; ya-di-nu, **44**, *22*; **61**, 35; **76**, 14, 18; **257**, 16; ya(?)-di-nu-ma, **51** *c*; ya-di-nu-šu, **251**, 58; li-di-en-me, **88**, *5*; li-din, **102**, 53; **261**, 6; li-di-na, **160**, 20; li-di-na-ku, **260**, 12; li-di-nam, **184**, 34; li-di-nam-mi, **115**, 34; li-din-an-ni, **204**, 3; li-id-din, **21**, 21; **99**, 30; **268**, 69; li-id-di-na, **24**, *74*; **249**, 46; li-id-din-an-na-ši-ma, **248**, 29; li-id-din-šu, **98**, 17; **279**, 17; li-id-din-ni, **268**, 14; li-id-di-nu, **24**, *69*; ta-ad-din, **21**, 27; ta-ad-di-na, **24**, *18*; ta-di-nu-ni, **76** *b*, *c*; ti-di, **70**, 5; **72**, 5; ti-di-en, **41**, 5; **44**, 4; ti-di-mi, **81**, 5; ti-di-in, **75**, 4; **250**, 3; ti-din, **42**, 4; **45**, 3; **79**, 4; **253**, 4; ti-di-nu, **259**, 4; **260**, 6; ti-id-di-en, **80**, 5; ti-na-din, **241**, 24; tu-da-nu-na, **252**, 23; ni-di-nu (?), **57**, *24*; nu-di-nu, **115**, 21; di-en (?), **44**, *16*; di-na, **7**, *32*; **53**, 31; di-nu (?), **44**, *16*; a-na-din-mi, **71**, 55; a-na-di-in-ka, **3**, 44; a-na-di-na-ak-ku, **3**, 37; a-na-din-ka, **244**, 51; a-na-an-din, **40**, 9; a-na-an-di-na-ak-ku, **234**, 6; a-na-an-din-ak-qu-me, **23**, 22, 23; a-na-an-din-as-ši, **24**, 22, 25; [a-na-an]-di(?)-na-aš-šu-nu-ti, **241**, 75; a-na-an-din-šu-nu, **241**, 76; i-na-ad-di-in, **3**, 7; i-na-an-di-na-a, **24**, *48*; i-na-an-din-ma-a-me, **23**, 17; i-na-an-din-me, **22**, *15*; i-na-an-din-ni, **162**, 13; i-na-an-din-nu-nim, **269**, 13; i-na-an-di-nu-na-ši, **241**, 68; ta-na-an-din, **241**, 61; ud(?)-da-an(?), **83**, 37; u-nam-di-nu, **85**, 39; lu-u-din, **273**, 55; lu-u-na-din, **21**, 41. — *Ift.* a-ta-din, **268**, 47; it-ta-din, **266**, 39; da-ad-da-ti-in-su, **92**, 12; ta-at-ta-di-in, **3**, 9; ta-at-ta-din, **268**, 19; ta-at-ta-ad-ni, **181**, 5; ti-ti-din (?), **58**, 11; li-it-ta-din, **99**, 9, 13; **268**, 37; li-it-din, **99**, 11; li-it-di-nam-ma, **24**, *51*; it-ta-na-ak-ku, **247**, 28; u-tam-ti-na-ak-ku, **92**, 5; da-ad-mu, **211**, 12; na-di-in, **58**, 129; na-di-en, **252**, 13; na-din-ni, **252**, 30; na-ad-na, **49**, 16; na-ad-na-ku, **114**, 9; na-ad-na-ni, **103**, 27, 28; na-ad-na-ti, **104**, 18, 21; **253**, 38; na-ad-na-šu-ma, **154**, 12; na-ad-nu, **42**, 15; **103**, 31; **254**, 45; **280**, 20; na-an-din, **176**, 10; na-a-an-di-nu, **22**, 31; na-da-an, **42**, 37; **48**, 30; **149**, 9; **267**, 65; na-da-an-šu, **95**, 28; na-da-ni, **23**, 48; **41**, 36; **45**, 80; **48**, 14;

71, 18; **79**, 12; **165**, 10; **172**, 3; na-da-nim, **250**, 16; na-da-nu, **76** *d*. — Nadnatu, don, solde; na-ad-na-at, **58**, 99; na-ad-na-te-šu, **112**, 36; na-ad-na-ti-mi, **48**, 26; na-ad-na-ti-šu, **42** *a*.

(Natanu).—It-ta-an-na, **24**, *27*; li-it-ti-nu-nim, **275**, 51; li-ti-en-nu (?), **82**, 8; lu-ut-ti-in, **246**, 69; in-na-a-ta-an, **24**, 27; i-na-an-ti-nu, **249**, 40; na-a-ta-ni, **18**, *32*; na-at-nu, **75**, 10; na-ta-a-ni, **23**, 44; na-ta-a-an-zu-nu-me, **23**, 21. — Natnatu, don; na-at-nati, **45**, 20; **57**, *17*. Certaines formes se confondent avec celles de Danu et Nadu.

Nadu, placer. — Ī-na-da (?), **262**, 25; na-a-di-na (?), **259**, 36; u-na-'-da-šu, **22**, *26*; nu-di-ni, **101**, 23. — *Ift*. at-ta-di, **34**, 10; at-ta-din, **22**, 34; **24**, 23; **99**, 6; **268**, 23; i-te-din, **228**, 12; it-ta-din, **24**, 34, 35; **26**, *47*²; **268**, 32; it-ta-din-šu, **30**, 10; it-ta-din-šu-nu, **26**, *50*²; na-da (?), **3**, 4; na-di, **25**, *14*, *15*, *24*, *67*²; **26**, 6; nadu, **60**, 27; na-du-u, **26**, 3.

Na-gan, **45**, 68.

Nagaru, nakaru, être hostile. — A-na-ag-gi-e-ir, **24**, 74; u-na-ag-gar, **24**, *35*. — Nu-gur-tum, ennemi, **43**, 21; **288**, 29; **311**, 16; nu-gur-tum-meš, **43**, 8; nu-gur-ti-meš, **311**, 8. — (Nakaru), i-na-ki-ir, **177**, 21; u-na-ak-ki-ru-ka, **8**, *34*; na-ak-ra-at-mi, **128**, 5; ta-at-ta-ak-ra-ma, **9**, 26; na-ak-ru, **273**, 37. — Nakru, adversaire; na-ak-ru, **63** *c*; **125**, 17; na-ak-ri-ya, **57**, 11; **251**, 24; na-ak-ri-šu, **75**, 41. — *Pl*. na-ak-ru-tu, **281**, 36. — Nakar, nakur, nukur, ennemi, étranger; na-ka-ar, **288**, 23; na-kur, **61**, 25; na-kur-meš, **293**, 22; na-kur-ri, **71**, 68; nu-kur, **46**, 42; **51**, 32; **60**, 42; **79**, 10; **251**, 7; nu-kur-mi, **71**, 57; nu-kur-ta, **100**, 12; nu-kur-tam, **36**, 28; nu-kur-tam-meš, **102**, 41; nu-kur-te, **100**, 10; **113**, 20; **299**, 9; nu-kur-ti, **58**, 39; **137**, 9; nu-kur-tum, **41** *b*; **43**, 21; **53**, 6; **74**, 8; **76**, 9; nu-kur-tum-ka, **154**, 19; nu-kur-ti-meš, **43**, 45.

Nagu (?). — I-ni-gi, **11**, 12.

Na-gu-lum, **225**, 9.

Nahasu, nahazu. — I-na-ah-hi-is-su-nu, **24**, *58*; i-na-ah-hi-is-su-nu-ti-i-ma-a, **24**, *61*; i-na-ah-hi-iz-zu, **296**, 7.

Nahu. — An-na ah (?), **184**, 18.

Nakabu. — Na-ak-ki-bu, **28**, 65, 66; ni-kab-ti-šu-nu, **99**, 44.

Nakamu. — Na-kam-ti, **262**, 47.

Nakaru. Voy. Nagaru.

Nakasu, couper. — Na-ka-si, **320**, 31. — *Ift*. it-ta-ki-is, **320**, 26.

Na-ka-tam, **55**, 21.

Naku. — Na-ku-u, **28**, 9²; u-na-ak-ki-šu, **8**, *36*.

Na-la-me (II), **115**, 42.

Nam, *id*., **26**, 48².

Namaru. — Na-ma-ru, **25**, 56², 58². — Briller, *ni*. en-nam-ru, **90**, 16; en-nam-mu-ru, **265**, 10; na-ma-ra, **241**, 35; na-mi-ir, **295**, 14, 16; nam(?)-ru, **250**, 42; XII na-ma-ar, **28**, 74².

Namašu. — I na-ma-si, **28**, 60², 61². — Soulever, i-an(?)-na-mu-uš, **281**, 8; i-nam-mu-šu, **154**, 52; i-na-mi-šu-ma, **61**, 42; i(?)-na-mu-šu, **63**, 12; i-na-mu-šu, **295**, 20; ti-na-mu-uš, **280**, 37; ti-na-mu-šu, **58**, 40; **295**, 17; i-nam-mu-šu-nim, **260**, 23; na-mu-uš, **255**, 19.

Nam-šar-ra-tum, des armes, **279**, 24

Nam-ti-la, *id.*, vivant, **275**, 66.
Namu, posséder, recevoir. — A-na-a-me, **283**, 10; a-na-me, **281**, 6; a-na-mi, **252**, 15; lu-u-nim, **34** *a*, 33.
Na-na-ba, **41** *b*.
Na-na-ma, **58**, *14*.
Nanu. — Na-a-nu, **89**, 44. — Na-nu, allez, **60**, 21.
Nanzu. — III na-an-zi, **28**, 31².
Napadu. — I-na-pa-da, **115**, 33.
Na-pal-ha-ti, **49**, 11.
Na-pa-lu. — Ip-pal-šu-ni, **154**, 47.
Nararu, assister, secourir. — En-ni-ri-ir, **302**, 21; in-ni-ri-sa-a (?), **158**, 21. — Nararu, secours; na-ra-ru, **240**, 13; na-ri(?)-ri, **262**, 20.
Naru. — I-na-ru, **23**, 26; ti-na-i-ra(?)-ni, **71**, 14; na-ri, **28**, *47*. — Nuru, lumière; nu-ur-ka, **70**, 5; **72**, 5.
Na-ru-ma(?)-ti-tu, **155**, 20.
Naṣahu, crier. — Iṣ-ṣi-ih, **240**, *30*.
Naṣaru, garder. — A-na-an-ṣur, **267**, 61; **268**, 6; i-ṣur, **269**, 61; u-na-ṣur, **206**, 5; u-ṣur, **46**, 16; **59**, 10; **309**, 9; u-ṣur(?)-mi, **57**, 9; **201**, 10; u-ṣur-me, **247**, 27; u-ṣu-ru, **147**, 28; uṣ-ṣur-ru-na, **299**, 8, 28; u-ṣur-ru-šu-nu, **299**, 31; li-iṣ-ṣur-an-na-ši, **248**, 27. — Naṣriṣ, en sécurité; na-aṣ-ri-iš, **12**, 12, 16; **14**, 21. — Na-ṣir(?)-ta, citadelle, **57**, 9. Voy. Nazaru.
Našaqu. — Iš-šu-ku, **63**, 30.
Na-šal-bu-u (I), **28**, 40².
Našaqu, sécher. — U-na-ša-aq-ši, **320**, 38.
Našatu. — E-it-ta-ša-at, **24**, 36.
Našu, prendre, lever, faire. — Aš-šu-u, **244**, 13; iš-ši, **7**, 14, 17; iš-šu, **28**, 9²; iš-šu-u, **6**, *24;* i-šu, **166**, 13; i-šu-u, **23**, 23; **80**, 20; i-šu-um-ma, **22**, *16;* li-iš-ša-am-ma, **242**, 35; li(?)-ši (?), **58**, 73; te-in-šu, **1**, 29; an-na-še, **143**, 5 *b*. — *Ift.* it-ta-še, **246**, 25; li-it-ta-ši, **99**, 26; na-ša-a, **242**, 19; na-še-ša, **45**, 69; na-ši-šu, **15**, 26; na-šu, **63**, 10; **154**, 42; na-šu-ni, **7**, *25;* niš, **275**, 65.
Na-šu(?)-ur, **207**, 8.
Na(?)-ti, **71**, 44. — Na-tu, **76**, 57.
Na-ya, **84**, 6.
Na-za-na, **46**, 12.
Nazaru (naṣaru), garder. — A-na-az-zu-ur, **33**, 10; a-na-za-ar, **42**, 64; **71**, 53; **76**, 32; **97**, 22; **266**, 10; a-na-za-ar-šu, **97**, 9, 29; **146**, 6; a-na-za-ra, **45**, 78; **250**, 56; **252**, 33; a-na-za-ri, **159**, *11;* a-na-za-ru, **116**, 18; **215**, 2; **295**, 31; a-na-za-ru-me, **118**, 14; e-na-za-ru, **150**, 25; **315**, 14; i-na-za-ra, **44**, 10; i-na-za-ru, **57**, 7; **113**, 10, 14; **122**, 9, 22; **200**, 13; **281**, 38; **290**, 10; **293**, 23; i-na-za-ru-me, **277**, 19; i-na-za-ru-na, **257**, 12; i-na-za-ru-um-mi, **286**, 14; i-na-za-ru-šu, **57**, 10; **265**, 15; i-na-zi-ra-an-ni, **57**, 13; i-na-zi-ra-ni, **46**, 20; i-na-zi-ri, **60**, 48; i-na-zi-ru, **44**, 15; i-na-zi-ru-na, **258**, 32; i-na-zi-ru-ni, **57**, 18; te-na-za-ru, **198**, 7; ti-na-za-ru, **48**, 24; **254**, 19; ti-na-zi-ru, **46**, 47; ni-na-za-ru, **280**, 9; ni-na-za-ru-nu, **280**, 30; u-na-za-ar, **122**, 15; iz-ur (?), **262**, 19; iz-zu-ru, **150**, 15; **309**, 112; li-iz-zi-ru, **30**, *10;* li-iz-zu-ru-šu-nu, **21**, 32; ti-zu-ru, **260**, 14; ti-zu-ru-na, **255**, 41; uz-zu-ru, **265**, 12; u-zu-ur-šu, **249**, 27. — *Ift.* it-ta-zar, **249**, 22; na-az-ra-ku, **161**, 7; **265**, 11; na-az-ra-ti, **285**, 7; na-za-ar, **33**, 37; **42** *d;* **45**, 49, 85; **46**, 44; **48**, 76; **75**, 16; **256**, 33; na-za-ar-ši, **219**, 9; na-za-ri, **77**, 47; **97**, 12; **159**, *10;* na-za-ri-ya,

271, 13; na-za-ri-ša, **45**, 51; na-za-ri-si, **158**, 53; na-za-ru (?), **92**, 31. — I-zi-ir-tam, garde, **260**, 13; ma-az-ra-at, **184**, 28; ma-za-ar, **45**, 92; ma-za-ar-ra, **45**, 84; ma-za-ar-ta, **46**, 46; **48**, 45; **254**, 18; ma-za-ar-tam, **61**, 22; ma-za-ar-ti, **46**, 23; **47**, 18, 29; **69**, 20; ma-za-ar-ti-ku-nu, **74**, 36. — Ma-zar-ta, garde, **102**, 27, 33; ma-zar-tam, **199**, 17; ma-zar-ti, **103**, 47; ma-za-ra-tam, **58**, 31; man-za-ar-tam, **115**, 35; na-az-ri-is, **296**, 8; na-za-ar-ta, **57**, *6*.

Nazazu (azazu), se tenir. — I-zi-iz, **41**, 14; **48**, 8; **250**, 60; **261**, 15. — I-zi-iz-mi, protège, **256**, 10; il place, **274**, 23; i-zi-iz-ti, **295**, 28; i-zi-za, **72**, 25; **256**, 45; iz-za-az, **8**, *40*; **28**, 45; **31**, 29; **38**, 19; **241**, 28; iz-za-az-zu, **240**, 21, *3*; iz-za-za-sin (?), **241**, 27; iz-za-zi, **262**, 2; i-za-zu-ma, **193**, 10; iz-za-zu-nim, **273**, 20; iz-za-zu-u, **219**, *5*; iz-zi-iz, **281**, 20; iz-zi-iz-me, **310**, 9; li-zi-iz-ma, **10**, 46; li-zu-zu, **264**, 41; u-uz-za-ni, **274**, 13. — *Sh.* nu-še-zi-iz, **241**, 45; iš-na-za-zu-ma, **10**, 42; ul-zi-zu-šu, **8**, *39*. — *Ift.* it-ta-az-zi, **34** *a*, 14; it-ta-az-zi-ma, **24**, 85; it-ta-zi, **274**, 26. — *Isht.* al-ta-ta-az-zi-ma, **22**, 11; u-zu-zi-ka (i na), **240**, 28; man-zu-zi, **143**, 11.

Nazu. — Na-zu (?), **268**, 48; na-zu-ni-ši, **71**, 58.

Ne, *id.* (?), **26**, *21*, *54*, *16*², *22*².

Ni, *id.* (?), **26**, *36*; **28**, *34*, *35*, 45², 47². — Huile, ni, **147**, 21; **244**, 24. — *Pl.* ni-iṣ-meš, **274**, 12; ni-meš, **30**, 6; ni-zun, **103**, 16, 44; **241**, 70. Voy. aussi Iṣ-ni et Nu. — Pron. suff. de la première pers. masc. sing. iṣ-bu ni, **3**, 26.

Ni-ib, **18**, 9.

Ni-ih-ri, **25**, *52*.

Ni-ik, **42**, 44.

Ni-kin-šu (?), **26**, 20².

Ni-ni, mon seigneur, **143**, 3.

Ni(?)-nīt(?)-kam-ti, **73**, 39.

Ni-sim, **25**, *52*, *54*. — Ni-sim-az, **25**, *54*, *55*.

Ni-tum, **10**, 53.

Nim (?), *id.*, **26**, 40², 42²; **52**, *17*; nim-mi, **18**, 9.

Nimelu. — Ni-me-lu, **10**, 45, 47.

Nimuku. — Ni-mu-ku, **259**, 36.

Nin, ce que, **19**, 3. — Déesse, dame, **250**, 2; **258**, 4; nin-at, **79**, 8; nin-it, **248**, 19; nin-ya, **112**, 39; **191**, 2, 9; nin-meš-ti-šu, **92**, 73; nin-ne (?), **248**, 28.

Ninu (?), **28**, *75*, *76*. — Nous, ni-e-nu, **160**, 8; **284**, 3; ni-i-nu, **8**, 12; **10**, 34; **22**, *36*; **139**, 18; **173**, 22; **279**, 12; ni-i-nu-ma, **279**, 29, 43; ni-i-nu-u, **320**, 4; ni-i-nu-u-ma, **24**, *38*; ni-nu, **128**, 23; **240**, *24*; **308**, 14; ni-nu-um (?), **154**, 19.

Niru (?). — Ni i-ru, **26**, *39*². — Joug, *iṣ* ni-ri, **295**, 38.

Ni-ša-al-šu, **293**, *21*.

Nisi. — Ni-ši, **34** *a*, 28; **35**, 36.

Ni-šu-me-ki, **262**, 23.

Nit, *id.*, serviteur, servitude. — Nit-da, **92**, 33, 39; nit-di, **286**, 10; nit-di-ka, **141**, 3; nīt-di-šu, **71**, 38; nīt-du, **40**, 32; nīt-du-ut ti, **30**, *11*; nīt-mi, **149**, 11, 16; nīt-ti, **266**, 49; nīt-tum (lû-meš), **33**, 11; **34** *a*, 9; nit-tum-šu, **41**, 28; nit-tum-ti, **185**, 12. — *Av. suff.* nit-ya, **46**, 38; nit-ka-a-ma, **91**, 3; nit-qa, **97**, 3; nit-ti-šu, **98**, 16; nit-šu, **8**, *34*; **39**, 11; **46**, 45; **47**, 45; **90**, 14; nit-nu, **42** *b*; nit-su-nu, **71**, 92; nit-ki-ti-šu, **48**, 17. — *Pl.* nit-meš, **39**, 11; **103**, 40; **104**, 18; nit-meš-..., **82**, 27; nit-

te-ri-šu-nu, 274, 45; ip-ti-ir, 310, 34; ip-ti-ra, 251, 9; ip-tum-ur, 38, 24; ip-tu-ur, 32, 24; 38, 24; li-ip-tum-ur, 33, 41; u-pa-tar, 142, *18;* up-ti-ir-ru-u-šu-nu, 24, *81;* pi-it-ra, 287, 22; pa-at-ra, 252, 28; 318, 14; pa-at-ra-ti, 252, 47, 50; pa-at-ru, 83, 18; 253, 14; 257, 28; pa-ta-ar, 43, 48; 95, 13; pa-ta-ra-ma, 251, 22; pa-ta-ri, 137, 13; pa-ta-ri-ma, 63, 18; pa-ta-ri-šu, 31, 29.

Pati. — Pa-ti, 24, 44; pa-ti-i-šu-nu, 246, 76.

Pa-'-u. — U-pa-'-i, 31, 7, 8; up-ta-e, 274, 5.

Pa-za, 182, 28.

Pazadu (pazatu). — Pa-za-du, 10, 19; 23, 17, 36; 24, 18, 69.

Pa-za-na, 22, *37*.

Pa-za-šal, 25, 57[2]; pa-za-šal-li, 25, 59[2].

Pazatu (pazadu). — Pa-za-at, 18, 14; pa-za-tu, 246, 39.

Pi, 26, *54;* 71, 7. — Bouche, 145, 17.

Pi(?)-aš (?), 94, 19.

Pi-hi (lù-meš), commandants, 86, 12.

Pi-ki, 113, 21.

Pi-na-ša, 26, *56*.

Pi-par-ru, 26, *20*[2].

Pi-tik (?), 63, 15.

Pi(?)-ù, 42 *a*.

Pi-uš-ru, 25, 5[2].

Pi-zu-ti, 10, 10.

Pu. — U-pi-i-mi, 158, 34.

Pu-mu-un-(šal-li), 25, 21[2] ou du-mu-un-šal-li, 25, *19*[2] (?).

Q

Qa. — ı qa, 14, 8. — Suff. de la 2e pers. fém. sing. pour ka. — Nit-qa, 119, 7; 121, 7; ib-kur-ra-meš-qa, 119, 9; gîr-meš-qa, 121, 8.

Qa(?)-am-ma, 86, 9.

Qabal, milieu. — Qa-bal, 310, 18; qa-bal-šu, 246, 82, 83. Voy. Kabalu.

Qabu (kabu), parler. — A-qa-bi, 95, 21; 241, 75; a-qab-bi, 246, 49; aq-bu-u, 18, 21; e-qa-bi, 198, 15; i-qa-ab-bi, 3, 13; 6, *28;* 288, 15; i-qa-ab-bi-šu, 241, 71; i-qa-ab-bu-u, 241, 67; i-qa-ab-šu-nu, 241, 40; i-qab-ba-ku, 241, 33; i-qab-bu-ni, 11, 26; i-qa-bi, 43, 46; 95, 17; i-qa-bi-u, 104, 54; i-qa-bu, 42, 20; 43, 30; 62, 17; 132, 22; i-qa-[illegible]bu, 146, 16; i-qa-bu-na, 61, 9; i-qa-bu-nim, 184, 9; ì-iq-bu, 300, 17; 309, 27; iq-bi, 250, 1; iq-bu-ni, 3, 26; ya-aq-bu, 282, 19; li-qa-bi, 103, 40; li-iq-ba, 6, *15;* li-iq-bi, 317, 4; lu-uq-ba-a-ku, 320, 32; ta-qa-ab, 241, 35; ta-qa-ab-bi, 241, 32; ta-qab-bi, 11, 13; 241, 63; te-iq-bu-na, 254, 10; 281, 16; ti-iq-bi, 252, 45; ti-qa-bu, 299, *23;* tiq-bu, 253, 7; qa-ba, 289, 8; 294, 10; qa-be, 314, 14; qa-be-mi, 58, 5; 71 *c;* qa-bi-me, 302, 4; qa-bi-ti, 256, 28; qa-bu, 48, 65; qa-bu-na, 44, *24;* qa-ab-nu, 250, 16. — *Ift.* aq-ta-ba-ak-ku, 247, 22; aq-ta-ba-aš-šu, 7, 26; aq-ta-bi, 246, 20, 30; iq-ta-ba-a, 7, 28; ta-aq-ta-bi-mi, 241, 26. — Qababu, parole, promesse; qa-ba-be, 169, 24. — Qabu, parole; qa-bi, 44, 18; 90, 21; qa-bi-ya, 45, 28; qa-bi-šu, 123, 20. — Qabetu, qabitu, parole; qa-be-te, 78, 27; qa-bi-it, 255, 47; qa-bi-ti, 44, *17;* 169, 18; 256, 34. — Qu-be (?), parole, 62, 22; qu-ub-ba-a-tum, 6, 11; qu-ub-ba-tum, 6, 5.

Qadamu. — Ta-qa-da-mi, 74, 45. —

R

Ragabu, monter. — Ra-ga-ab, **101**, 27.

Ragagu. — Rag-gu, **261**, 23.

Ragamu, crier. — Ri-ig-ma-šu, **267**, 13; ri-ig-mi-šu, **267**, 15; tar-gu-ma-an, **21**, 25; u-ru-ug-ma-a-a, **26**, *42*; u-ru-ug-ma-an-ni, **26**, *44*; u-ru-ug-ma-a-an-nu, **26**, 47.

Ragasuru. — Ra-ga-šu-rum, **28**, 49.

Ragu, pour raku, être éloigné. — Ru-ga-at, **7**, 22; ru-ga-a-tum, **7**, 32; ru-ga-tu-ma, **7**, 29.

Rahamu (ra'mu), aimer. — A-ra-ah-am, **275**, 41; i-ra-ha-mu-šu, **43**, 40; ta-ra-ah-ma-an-ni, **9**, 33.

Rahaṣu. — Ri-hi-iṣ-mi, **184**, 33; ti-ra-ha-aṣ, **264**, 31.

Rahašu. — Ta-ra-ah-šu, **26**, 29; ta-ar-ta-ra-ah-ša, **26**, 28; tar-ta-ra-ah-ša, **26**, 27[2]; tar-ta-rah-šu, **26**, 23[2].

Rahu, venir, se soulever. — It-ri-ih, **173**, 35; tu-ru-hi, **158**, 12. — *Ift.* ir-ti-ha(?), **86**, 18; ir-ti-ha-at, **62**, 10; ir-ti-hu, **74**, 9; **75**, 27; **77**, 12, 49, 54; **84**, 11; **250**, 22. — Te ir-ha-ti, la dot, **246**, 58; ri-e-hi-ti, **246**, 6; ri-e-hu-tum, **24**, *80*; ri-ih-ta, **23**, 40; ru-uh-tum(?), **24**, *89*.

Rahulu. — Ra-hul(?)-ta, princes, **241**, 61.

Rakabu (ragabu), monter à cheval. — Ir-ka-ab-mi, **310**, 11; tar(?)-ku-ub, **267**, 14.

Rakadu. — Ri-ku-du, **28**, *72*.

Rakaku. — Ra-ak-ka-tum, **25**, 28[2]; ra-ak-ka(?)-na, **61**, 29.

Raku. — Ri-ki, **158**, 9, 10; ri-ku-tam, **71**, 10; ru-uk-ki, **24**, 56; mu-ra-ki-su-nu, **28**, *32*.

Ramadu. — U(?)-ri-mi-du, **28**, 7[2].

Ramanu, même. — *Av. suff.* ra-ma-ni-ya, **71**, 30; **257**, 13; ra-ma-an-ka, **44**, 9; **46**, 17; **257**, 9; ra-ma-an-ti, **47**, 10.

Ra-ma-sa, **180**, 6.

Ramu, jeter. — Ir-ma-a, **320**, 33.

Ra'mu, ramu (rahamu), aimer. — A-ra-'-am, **36**, 10; a-ra-'-mu, **248**, 15; a-ra-'-a-mu, **22**, 2; **248**, 2; a-ra-am-mu-uš, **21**, 3, 13; **24**, 1; a-ram-am-mu, **246**, 2; i-ra-'-a-am-ka, **22**, *12*; i-ra-'-am-ka, **247**, 24; i-ra-'-am-šu, **22**, *36*; i-ra-'-a-mu, **22**, *13*; i-ra-'-a-mu-u-ka, **246**, 4; i-ra-'-a-mu-ka, **248**, 5; i-ra-'-mu-ka, **22**, 4; **24**, 2; i-ra-'-mu-ka-ma, **21**, 7; i-ra-'-a-ma-an-ni, **21**, 4; **248**, 3; i-ra-am-ma-an-ni, **22**, 2; i-ra-'-am-an-ni, **246**, 2; i-ra-'-ma-an-ni, **22**, *17*; **24**, 59; i-ra-am, **49** *a*; **258**, 23; i-ra-a-mi, **247**, 27; i-ra-am-an-ni, **40**, 36; i-ra-a-mu, **253**, 18; i-ra-a-mu-ni, **252**, 51; i-ra-'-ma-an-ni-ni, **247**, 15; i-ri-ma-an-ni, **184**, 15; da-ra-am, **92**, 32, 35; ta-ra-'-am-šu, **247**, 26; ta-ra-'-a-mu, **248**, 8; ta-ra-ya-mu (?), **102**, 18; ti-ra-am, **291**, 23; ni-ra-'-a-mu, **24**, 59, 65; ra-im, **58**, 72; ra-i-mu-ya, **71**, 47. — *Ift.* ni-ir-ta-'-am, **246**, 29; ni-ir-ta-'-a-mu, **246**, 14. — *Ift.* ar-ta-na-'-am-me, **23**, 38; ar-ta-na-'-a-mu-me, **23**, 38; ir-ta-na-'-am, **249**, 10; ir-ta-na-'-am-me, **249**, 22; ir-ta-ta-'-a-mu, **246**, 10; ta-ar-ta-ta-'-a-am, **246**, 11; ta-ar-ta-na-'-a-mu-u-mi, **23**, 10; ni-ir-ta-na-'-am, **25**, *38*; **246**, 31; **78**, 79; ni-ir-ta-na-'-am-mu, **24**, *31*; ni-ir-ta-na-'-a-mu, **24**, 11, 68, *26*; **246**, 12, 28; i-ni-ir-ta-'-a-am, **22**, *38*; ra-a-mu, **23**, 11; ra-im-tum, **24**, 67; ra-'-mu-ti, **22**, 31; ra-a-mu-u-ta, **23**, 11; ra-a-'-mu-ti, **249**, 49; ra-'-mu-ut, **249**, 30; ra-'-mu-ut-ka

7, *12;* ṣi-mit-tum, **26**, *40*^{2}, *41*^{2}; **247**, 40; ṣi-mi-it-tum, **246**, 84.

Ṣir, **24**, 18, 41. — *Id.*, serpent. — Tak-ṣir, **216**, 4, 9, 11. Voy. Iṣ-ṣir.

Ṣir-li, **23**, 21.

Ṣiru, dos, contre. — Ṣi-ri-ya, **50**, 23; **255**, 15, 17; ṣi-ru, **116**, 14; ṣi-ru-ma, **93**, 11; **94**, 15; **95**, 10; **271**, 7; ṣi-'-ru-ma, **271**, 7; ṣir-ru-ma, **290**, 9.

Ṣiru, haut. — Ṣi-e-ru, **320**, 13; ṣi-i-ru-u-ti, **320**, 8.

Ṣitu. — Ṣi-te-ya (lû-meš), **96**, 29; ṣi-ti, **10**, 41, 42. Voy. aussi Aṣu.

Ṣu (ku-gi), **24**, *88;* ṣu-meš, **26**, 61^2.

Ṣumuhu. — Ṣu-mu-hu, **28**, 37, *28*, *4*^{2}, *6*^{2}.

Ṣur, *id.*, gazelle; šur-meš, **26**, 34, *10;* **216**, 36.

Š

Ša, *id.* — I ša, **25**, 54^2, 55^2, *52*^{2}; **26**, *21*, *27;* **28**, 20^2; x ša, **26**, *24*^{2}; sa, **28**, 82^2. — *Pron. relatif*, qui, que, et *préposition* de, **1**, 7, 15, 21, 26; **3**, 3, 6, 27, 30; **4**, 13, 15, etc.; ša-a, **1**, 14, 20, 22; **19**, 7; **42**, 23, 24, 55; **44**, 17; **45**, 13; **61**, 44. — Ša pour ši, *suff. 3e p. fém. sing.*, su-uk-ka-la-ša, **320**, 7; ša-ar-ti-ša, **320**, 30.

Ša-ab, **24**, 57; **73**, 38. — Ša-ab-ši, **73** *c*.

Ša-a-gi, **169** *a*.

Ša-al-ku-tum(?)-tam (?), **159**, 16.

Ša-an-ti, **25**, *54;* **266**, 27.

Šabaku. — Ša-bi-ik-ta, **23**, 21.

Ša-ba-meš, **26**, *44*^{2}.

Šabaru (šaparu), briser, envoyer. — A-ša-ab-bar, **23**, *38;* **143**, 33; a-šab-bar, **143**, 29; a-ša-bi-ir, **58**, 128; aš-bu-ur, **45**, 65; **58**, 43; aš-bu-ru, **45**, 48; **47** *c;* **49** *d;* **56**, 27; **58**, 95; **252**, 44; iš-bu(?)-ri, **182**, 22; iš-bu-ra-am, **320**, 7; iš-bu-ra-am-ni, **277**, 17; iš-bu-ru, **246**, 17; iš-bu-ur, **201**, 9; **309**, 7; iš-bu-u-ru, **320**, 3; ya-aš-bu-ra, **95**, 24; ya-aš-bu-ru, **49**, *8;* **58**, 124; li-iš-bu-ra-am-ma, **247**, 52; li-iš-bur-ma, **246**, 68; lu-u-še-bi-ir-ki-ma, **240**, 5; ta-aš-bu-ra, **81**, 7; **241**, 15, 52; ta-aš-bu-ra-an-ni, **241**, 14; ta-aš-bu-ra-nim-mu, **241**, 10; ta-aš-bu-ru-na, **58**, 123; ta-šab-bar-ta, **261**, 9; te-e-eš-bi-ir, **240**, *13;* ti-eš-bu-ru-na, **263**, 17; ti-iš-bu-ru, **45**, 52; ti-iš-bu-ru-na, **58** *e;* ni-iš-bu-ru, **57**, *25;* ni-iš-bu-ur, **107**, 20; niš-bu-ru, **196**, *8;* iš-ša-bar, **162**, 6. — *Pi.* tu-ša-bi-ir, **74**, 38. — *Ift.* al-ta-bar, **22**, 36; **246**, 54, 71; al-ta-bar-ma, **247**, 22; al-ta-bar-šu, **21**, 35; **24**, *63;* **296**, 6; al-ta-bar-šu-nu, **247**, 47; aš-ta-bar, **42**, 28; **45**, 24, 58; **76**, 52; **79**, 17; **89**, 22; **99**, 23; **252**, 21; aš-ta-bar-ru, **44**, 11; aš-tab-bar, **50**, 12, 15, *10;* **71**, 5; i-es-ta-bar, **253**, 26; il-ta-bar, **24**, 20; il-ta-bar-šu, **24**, 37; il-tab-ra-an-ni, **182**, 13; is-ta-bar, **42**, 1; **99**, 4; **258**, 1; is-ta-bar-ka, **72**, 9; is-tab-bar, **90**, 14; **100**, 17; **120**, 12; **319**, 7; eš-tab-ru, **65**, 5; iš-tab-ra-a-ni, **112**, 7; iš-tab-ru, **50**, 7; iš-te-bi-ir, **240**, 12; ya-aš-tab-bar, **94**, 16; ta-aš-tab-ra, **261**, 14; ti-eš-ta-bar, **280**, 29; ni-iš-tab-ru, **279**, 44; it-te-iš-bi-ir, **240**, 6; šit-bi-ru, **26**, *6*^{2}; ša-ab-ra-ku, **239**, 6; ša-bar, **76**, 4; **112**, 31; **117**, 12; ša-bar-mi, **87**, 12; **304**, 7; šab-bar, **176**, 10; ša-bar-ti, **302**, 31; šab-ra-ti, **82**, 30; **254**, 16; še-bar, **19**, 10. — Šabaru, envoi; ša-bar, **83**, 4; **93**, 13; **98**, 4; ša-bar-ti, **87**, 18;

ši-bi-ir-ti, **112**, 46; **203**, 6; šib-bi-ir-ti-šu, **203**, 4.
Ša-be-du-u (I), **26**, *1*[2].
Šabu. — I-ša-ab-ši, **263**, 14; u-uš-ta-bu-šu, u-uš-ta-bu-šu-u, **279**, 7.
Šad. — *Id.*, **24**, *88;* **25**, 15, 17; **26**, 5. — Montagne, **73**, 10.
Šada. — Ša-da, **49**, *13;* **50**, 9.
Šadadu. — Li-iš-da-i-di (?), **82**, 6.
Ša-da-la, **154**, 12.
Ša-da-šu, **57**, *20;* **66**, 10; ša-da(?)-šu-nu-mi, **189**, 58.
Ša-di, **260**, 8. — Ša-di-a, **61**, 56.
Šadu, montagne. — Ša-ad-da, **92**, 43, 51.
Šadu. — Ta-aš-du-šu, **48**, 60; i-iš-ta-da, **100**, 25.
Šagadu. — I-ša-at-ga-du, **28**, 18[2].
Šaganu (šakanu), faire. — I-ša-ga-an, **275**, 53; i-šag-ga-an, **275**, 35; da-ša-ag-ga-an, **92**, 36; ta-ša-ga-an, **11**, 29.
Ša-gar-šu, **25**, 45[2], 49[2], 51[2].
Ša-gir, **28**, 62.
Šagasu. — U-še(?)-gi(?)-ṣi, **24**, 49.
Šagatu. — Ša-gu-ta-at-me, **150**, 21.
Šahadu. — Iš-ta-hi-id, **78**, 15; iš-ta-ha-ad-ni, **257**, 20.
Šahahu. — Iš-ta-ha-hi-in, **116**, 12; **118**, 12; **291**, 7; **292**, 8; iš-ti-ha-hi-in, **117**, 10; **123**, 12; **276**, 10; **277**, 12; iš-tu-hu-hi-in, **290**, 8; uš-tah-hi-en, **114**, 8; **220**, 6; uš-tah-hi-in, **136**, 7.
Šahalu. — I ma-aš-ha-lum, **28**, 41[2], *63*.
Ša-ha-ri-bi-ma-at, **182**, 20.
Šahatu, détruire. — I-ša-ha-tu, **299**, 20; iš-ha-ta, **99**, 39; iš-hi-it-ma, **31**, 26; ša-ha-at-ši, **43**, 12; ša-ha-ti-šu, **33**, 40; šu-hi-tu, **244**, 21; ši-ih(?)-ta-at, **43**, 10.
Šahu. — I-šu-uh-hu, **25**, *42;* ša-hu-ni, **154**, 8.
Šak, *id.* — II šak-bi, **26**, *23*[2]; šak-bu-ur-hi-iš, **24**, *88*. — *Id.*, tête; šak-du, **28**, *68*, *69;* šak-du-nu, **308**, 18; šak-du-šu-nu, **28**, 7[2].
Šakadu. — Šu-kud-du, **24**, 27.
Šakalu. — Šak-kal, **25**, 47; ša-ak-la-ku, **240**, 34.
Šakanu, faire. — Aš-ku-nu-ka, **240**, 33; aš-ku-un-šu-nu-ti, **241**, 77; i-ša-ak-ni, **188**, 12; i-ša-ak-kan-šu, **240**, 16; i-ša-ak-nu-ni, **24**, *57;* i-ša-ka-an, **320**, 27; i-šak-kan-šu-nu, **274**, 49; iš-ku-na-an-ni, **273**, 52; iš-ku-un-šu, **30**, 7, 9; **240**, *28;* iš-ku-na-an-ni, **24**, *17*, *66;* iš-ku-nu, **320**, 1; ya-aš-ku-un, **42**, 59; **283**, 33; ya-aš-ku-[nu], **63**, 29; lu-uš-ku-un, **7**, *19;* **320**, 35; ta-šak-kan, **143**, 8; ti-eš-ku-nu, **250**, 42; na-aš-ku-nu, **9**, 29; na-aš-ku-u-ni-[ma], **9**, 25; ni-iš-kan, **266**, 52; šu-ki-ni (?), **302**, 9; šu-ku-un, **112**, 43; **282**, 27; šu-ku-un-ma, **7**, *6;* šak-na, **44**, *13;* šak-na-a-nu-ma, **200**, 12; ša-ak-na, **75**, 36; **104**, 15; **140**, 22; ša-ak-na-at, **51**, 9; **61**, 20; **84**, 15; **199**, 4; **250**, 47; ša-ak-na-ta-ni, **266**, 47; ša-ak-na-ti, **104**, 32; ša-ak-nu, **52**, 28; **92**, 66; ša-ak-nu-šu, **52**, *5;* ša-ka-an, **58**, 61; **102**, 26; **103**, 59; **104**, 5; **251**, 8; ša-ka-an-na, **21**, 30; ša-ki-en, **260**, 22; ša-ki-in, **26**, 10. — — *Ni.* i-ni-ša-ki-in, **9**, 22. — *Ift.* eš-ta-kan-šu, **282**, 30; i-eš-ta-ka-nu-ni, **257**, 31; il-ta-ka-an, **320**, 26; ta-at-ta-aš-ka-na, **9**, 27; ma-aš-ka-ni-šu-ma, **24**, 63; ma-aš-ka-ni-ši-na, **24**, 64; mu-uš-ki-nu, **241**, 37.
Šaku. — I-ša-ki, **90**, 16; ša-ku, **49**, 20. — Ši-ki-e, les boissons, **112**, 40.
Šal, *id.*, femme et *dét.* des noms de femme, **1**, 7, 8; **3**, 19, 21; **23**,

20, *53*, *54*; **26**, 4; šal-ti, **198**, *18*; šal-tum, **25**, 56^2, 57^2. — *Pl.* šal-meš, **1**, 30; **3**, 12; **18**, 26; šal-meš-ti, **25**, *64*^{2}; šal-meš-ka, **2**, 4; šal-šu-nu, **48**, 13; šal ba-ni-ta, **3**, 12; šal bu, **28**, 22^2; šal-da, **28**, 50^2; šal-da-um(?) la te-du, **79**, 15. — Šal-dam, femme, **254**, 44; šal-dam-ya, **254**, 9; šal ha-rit, **28**, 50^2, *70;* II šal ka-da (?), **25**, *62*^{2}; šal mu-rit, **28**, 1^2; šal-nit(?)-šu, **61**, 48; šal-rit, **28**, 29, 34, 8^2, 42^2; šal-tur, **48**, 13. — Šal-uš, eunuque; šal-uš-meš, **26**, *44*^{2}; **246**, 85; šal-uš-meš-ka, **12**, 7.

Šalahu. — Šu-lu-uh-ta, **145**, 8.

Šalalu, saccager. — I-ša-la-lu, **189**, 39; i-ša-la-lu-mi, **189**, 18, 23; i-ša-la-lu-ši-mi, **189**, 31.

Šalamu, être en paix, achever, être tranquille. — Li-ša-al-li-mu-[šu], **7**, *36;* tiš-li-im-šu, **24**, 34; tu-ša-al-ma, **8**, *42;* li-šit-li-ma, **23**, *29;* šal-ma-ku, **244**, 3; šal-ma-at, **80**, 10; **90**, 11; **100**, 13; **157**, 7; **250**, 6; **303**, 19; šal-mu, **104**, 27; **244**, 7; ša-la-a-mi, **246**, 23; ša-la-me, **188**, 10; ša-la-mu, **89**, 37; ša-lim, **92**, 79; **109**, 18; ša-li-me, **299**, 10; ša-li-mu, **103**, 12; **285**, 11; šal-ma, **6**, *23;* **254**, 13; šal-mu, **92**, 21; šal-mu-ka, **21**, 12; šal-mu-šu, **76**, 11; šal-mu-šu-nu, **251**, 14; ša-lu-ma, **140**, 5; ša-lum, **216**, 60; šal-mi-iš, **188**, 9; šul-mi-ka, **182**, 7; šul-mu-qa, **244**, 4; šu-lum, **82**, 5; **244**, 5; šu-lum-ka, **7**, *2;* **82**, 5; šu-lum-qa, **244**, 5; šu-lu-u-me, **22**, *9;* šu-lu-um-ka, **12**, 13; šu-ul-ma, **7**, 21; šu-ul-mi-ka, **7**, 30; šu-ul-mu, **1**, 4, 6; **4**, 4; **6**, 3, 4. — Šulmanu, cadeau; šul-ma-an, **246**, 69; šul-ma-a-ni-šu, **246**, 80; šul-ma-an-šu, **176**, 21; **246**, 73; šul-ma-ni-e, **22**, *28;* šul-ma-ni-i-ka, **249**, 56; šul-ma-nu, **8**, 21; šu-ul-man, **7**, *10;* šu-ul-ma-na, **1**, 11; **6**, *28;* **7**, *14;* **9**, 9; **15**, 14; šu-ul-ma-ni, **1**, 20, 22; **4**, 19; **241**, 34; su-ul-ma-ni-ya, **1**, 15; šu-ul-ma-ni-ka, **1**, 32; **6**, *21*.

Šalašu. — Ša-al-šu, **184**, 23. — Ša-al-ši, troisième, **320**, 20. — Ša-la-še-e-ri-i, treizième, **320**, 25.

Šallatu, servante. — Šal-lat, **80**, 11; šal-lat-ti, **90**, 11; šal-lat-ka, **91**, 2; **137**, 5; šal-lat-šu, **91**, 6; šal-lat-al-lat(?)-meš, **305**, 10.

Šal-li, **25**, *19*^{2}.

Šal-nu, **48** *a*.

Šalu, interroger. — A-šal, **26**, 16; aš-al-ni, **317**, 6; a-ša-lu-ma, **7**, 31; aš-ša-a-li-šu, **241**, 83; I-ša-al, **295**, 23; i-ša-i-lu, **49**, 15, *6*, *17;* iš-al-šu, **176**, 8; iš-ši-il, **250**, 18; ya-aš-al-me, **304**, 10; li-eš-il-me, **252**, 13; li-iš-al, **268**, 21; li-iš-al-mi, **103**, 33, 43; li-iš-al-šu, **273**, 18; li-iš-al-šu-nu, **274**, 15; **279**, 11; **317**, 1; lu-uš-a-al, **245**, 16; ta-ša-'-al-ma, **7**, 11; ti-ša-i-lu, **49**, *12;* ti-ša-la, **47**, 39; ša-a-al, **7**, 28; **189**, 69; ša-al, **302**, 16; ša-al-šu, **105**, 10; **250**, 51; **251**, 52; ša-a-lu, **49**, 12; ša-lu, **85**, 2. — Ša-a-la, demande, **63**, 27.

Ša-lu, **25**, *18*^{2}.

Sal-ud-mar (?), **282**, 8.

Samadu. — Du-uš-mi-id, **39**, 7.

Sa-ma-ku. — Iš-me-ik-ki, **25**, 22^2.

Šamamu. — Sa-ma-ma [šu-nu], **60**, 43; ša-ma-ma, **99**, 24; ša-am-mi, **6**, *8;* IX ša-am-mu, **28**, 3^2.

Šamaqu. — Tak iš-me-qu, **26**, 65^2.

Šamaru. — I-šam-ri-ni, **77**, 30; tu-ša-am-ri, **81**, 24.

Ša-maš (?) (tak), **216**, 3.

Šamutu. — Sa-mi-it-ti-ka, **189**, 59.

Šamnu, huile. — Ša-am-na, **240**, *28;* šam-na, **240**, 32.

Šamšu, soleil. — Šam-ši, **30**, 1; **53**, 12; **179**, 21, 22, 24, 25; **180**, 3, **4**, **7**.

Šamu, entendre. — A-eš-mu, **61**, 17; e-eš-me, **41**, 25; e-eš-mi, **41**, 34; **48**, 16; ĕ-eš-mu-na, **48**, 7; e-še-im-me, **246**, 73; e-še-im-me-ma, **247**, 50; eš-mi, **48**, 75; **51**, 40; **56**, 23; eš-mu-u, **23**, 37; **242**, 41; **246**, 26; i-eš-me, **49**, *25;* **54**, 7; **75**, 13; **77**, 5; i-eš-mi, **41**, 11; **77**, 23, 32; i-iš-me, **44**, 26; **95**, 11; **142**, 15; i-iš-mi, **71**, 7, 38, 90; **76**, 61; **93**, 15; i-iš-mi-nu, **78**, 21; i-iš-mu, **52**, 16; **121**, 23; **256**, 36; i-še-im-me-ma, **7**, 21, 24; i-še-im-me-šu-nu, **279**, 22; i-še-im-me-šu-nu-ma, **247**, 23; i-še-im-mi, **273**, 14; i-ši-me, **260**, 15; i-ši-mi, **43**, 38; **50**, **14**, 20; iš-ma-am, **244**, 14; iš-me, **7**, 16; iš-mi, **61**, 45; **92**, 22, 55; **129**, 12; **320**, 33; iš-mi-e-ma, **320**, 37; iš-mi-ni-ma, **268**, 12; iš-mi-šu-nu-ti, **9**, 30; iš-mu, **52**, *17;* **56**, 30; iš-mu-u-ma, **7**, 29; uš-mu-na, **49**, 10; li-eš-mi, **79**, 20; li-iš-me, **22**, 35; **106**, 19; li-eš-me-e, **38**, 28; li-iš-mi, **169**, 4; li-iš-mi-me, **39**, 10; ta-aš-me, **268**, 50; ta-ša-mi, **42**, 8; ta-ša-mi-u, **102**, 50; taš-mi, **53**, 11; te-še-im-me, **273**, 9; te-še-im-mi, **34** *a*, 34; te-še-me-ši-na, **241**, 85; ti-eš-me, **52**, 14; ti-eš-mi, **53**, 13; **259**, 17; ti-eš-mu-na, **42**, 51; **250**, 50; **253**, 12; ti-še-mi-e, **6**, *18;* tu-uš-mu, **45**, 32; **58**, 97; tu-uš-mu-na, **49**, *9;* **53**, 17; ni-iš-mu-u, **164**, 5. — *Ift.* aš-te-me, **162**, 5; **241**, 10; aš-te-mu, **266**, 42; aš-ti-ši-im-me, **176**, 17; el-te-me, **22**, 11; **23**, 35; el-te-me-ma, **23**, 7; eš-te-me, **42**, 24; i-eš-te-mi, **140**, 13; i-iš-te-mu, **290**, 13; i-iš-ti-mu, **94**, 18; iš-te-me, **113**, 8; **194**, 4; iš-te-mi, **15**, 9; **90**, 13; **111**, 8; **112**, 6; **122**, 13; iš-te-mi-šu, **289**, 10; iš-te-mu, **131**, 9, 12; **271**, 17, 19; iš-te-mu-na, **302**, 35; iš-te-nim-mu, **313**, 10; iš-ti-ma-aš-šu, **118**, 19; iš-ti-me, **117**, 15; **136**, 8; iš-ti-mi, **150**, 9; **195**, 6; iš-ti-mu, **150**, 12; **154**, 59; iš-ti-mu-uš-šu, **121**, 20; iš-ti-ni-me, **116**, 15; iš-tu-mu, **175**, 8; li-iš-te-mi, **272**, 11; lu-ul-te-im-me, **246**, 74; du-ul-te-ma, **23**, 33; ta-aš-te-me, **266**, 56; ti-iš-ti-mi, **182**, 25; ti-iš-ti-mu-na, **154**, 51; ni-eš-te-mi, **143**, 19; ša-ma, **49**, 9; ša-me, **74**, 24 (?); **90**, 17; **197**, 4; ša-mi, **58**, 98; ša-mu, **71**, 49; še-e-mi-šu, **240**, 12; ši-me, **39**, 16; **75**, 20; ši-mi, **16**, 4; **48**, 47, 58; **158**, 31; **259**, 5; ši-mi-ma, **129**, 21; ši-mi-mi, **309**, 8; ši-mi-ya, **47**, 50; ši-mi-ya-me, **55**, 9.

Šamu, approvisionner. — U-šum, **257**, 10; u-šum(?)-me, **44**, 9; **257**, 9; u-šum-mi, **258**, 30.

Šamu, le ciel. — Ša-me-e, **240**, 14; **320**, 8; ša-me, **85**, 38; ša-mè-i, **200**, 23; ša-me-ma, **308**, 16; ša-mi, **200**, 9; ša-mu-ma, **140**, 17; ša-ma-mu-ti, **285**, 10.

Šanaku. — [Tu-ša-an]-ni-ik-ma, **8**, *41.*

Šanu. — Aš-ta-ni, **71**, 5; **76**, 52; **97**, 10; **251**, 34; iš-ta-ni, **254**, 17; **257**, 21; **266**, 60; iš-te-ni, **158**, 49; te-eš-te-nim-me, **158**, 45; ša-a-nu, **24**, 39; ša-na-a, **8**, *38;* **23**, 22; ša-na, **45**, 75. — Ša-na-am-ma, autre, **6**, *12;* ša-na-ti, **19**, 14; ša-ni, **63**, 28; ša-ni-im-ma, **9**, 27; ša-ni me, **74**, 23; [ša]-ni-šu, **7**, *28;* ša-ni-ta, **6**, *12*, *30;* ša-

Še-ir-da, **28**, 52²; še-ir-ti, **53**, 8.
Šem, **28**, *26;* šem-ti-mu, **28**, *19*.
Sem-mu-zi-e, **28**, *29*.
Semu, ciel. — Se-me, **94**, 11; se-mi (?), **28**, 54.
Sena, deux. — Se-e-na, **240**, 7: se-na, **25**, *45*²; **240**, 24.
Šeni, semelle, chaussure, **266**, 5; **268**, 5.
Se-pi-na, **28**, *42*.
Se(?)-ri-ka, **293**, 5; še-ru-šu, **166**, 13.
Se-šu, **48**, 11.
Se-ti, **58**, 77.
Seu (se), blé. — Se-a-ya, **62**, 15; še-e, **28**, *69;* **97**, 26; se-im-meš, **304**, 8; še-im-zun, **48**, 10, 18, 26, 37; **252**, 32; **257**, 16, 25; še-im-zu-nu, **259**, 39; se-im-zun-ya, **48**, 10.
Si, elle. — Si-i, **1**, 8; **3**, 12, 18; **6**, *24;* **241**, 30; si-i-ma, **7**, 38; **320**, 33. — *Pl.* ši-na (?), **50**, 10; **71**, 73.
Si, *id.*, œil. **197**, 17. — *Pl.* si-meš, **216**, 4; si-ya, **202**, 17; II si-ya, **90**, 17. — Si (i-na), au milieu, **268**, 42; .. si-meš, **22**, *42:* XXVII si-meš, **25**, 18², 19²; **26**, 9²; si-meš-ka, **10**, 15; si-meš-gu-nu, **23**, 29; si-meš-su-nu, **23**, 24, 26; si-meš-tum, **23**, *52*.
Sibu. — Si-ba(?)-ti, **71**, 29. — Si-bi-ta-an, sept fois, **136**, 6; ši-bit-ta-an, **88**, 7; **295**, 8; ši-bu-su, **190**, 24; si-ib-e-ta-an; **298**, 6; ši-ib-i-ta-a-an, **140**, 4; ši-i-bu-u-ša, **24**, 45.
Si-da-a, **240**, *32*.
Si-gab-zun, heureux, **202**, 12.
Si-ib-ki, **23**, 25, 26.
Si-ir-da-nu, **89**, 16.
Si-it (satu?), **16**, 21; si-i-it, **24**, *49;* si-i-ti, **1**, 28.
Si-ka-ra, **7**, 10.
Ši-kin-tar, **97**, 26.
Si-la (?) (la-a), sans cesse, **122**, 15.
Simatu, insigne. — Si-i-im-ti-i-šu, **24**, 55; si-ma-at, **267**, 8: si-ma-a-ti, **8**, 15; ši-ma-ti, **9**, 33; **42**, 11; si-ma-tum-meš-ya, **63**, 37.
Sina (šena), deux, **240**, 23, *8;* **320**, 19 (?).
Si-nam-ti, **97**, 25.
Si-na-nu, **75**, 35.
Si-na-tu, **92**, 20.
Šinnu, dent d'éléphant, ivoire. — Si-in-ni, **13**, 7; **14**, 7; **25**, *47;* **216**, 26; **218**, 11.
Sinšeri, douzième. — Ši-i-in-še-e-ri-i, **320**, 24.
Sinu (šeni), semelle. — Si-ni, **267**, 5.
Sipru (šaparu), message. — Ši-i-ip-ri, **320**, 3, 11.
Ši-ra-mi, **184**, 12.
Sir (?)-du, **26**, 33².
Ši ri-in-na-a-tum, **26**, 45.
Sirtu. — Ši-ir-ti, **299**, 14.
Siru. — Si-ir, **56**, 21; ši-ir(?)-meš, **147**, 9; ši-i-ri, **7**, 9, 14; ši-ri, **26**, *4*.
Si-si-tum, **311**, 20.
Si-ṣab, *id.*, brillant, **6**, 24; **39**, 34; **73**, 36; **260**, 26; si-ṣab-ga, **127**, 10; **167**, 9; ši-ṣab-ik (?), **38**, 38; si-ṣab-iu, **238**, 3, 7; si-ṣab-iš, **289**, 11; si-ṣab-ku, **43**, 42; ši-ṣab-mi, **273**, 18: ši-ṣab-tim, **202**, 13, 15.
Si-še-ti-si, **280**, 4.
Šiš, *id.*, frère, **1**, 3: **2**, 1. — *Avec suff.* šiš-u-a, **19**, 4; **245**, 19; šiš-ya, **2**, 6; **3**, 4, 19; **4**, 2; **15**, 1; **18**, 16: šiš-ya-a-ma, **22**, 33; šiš-ya-ma, **18**, 21; **22**, 12; šis-ka-ma, **4**, 4; **6**, 1, 2; **24**, 2; šiš-šu, **92**, 10; šiš-ya-tur-tur, **288**, 22. — *Pl.* šiš-meš, **104**, 60; šiš-meš-ya, **28**, 8: **31**, 10; šiš-zun-ya, **310**, **2**; šiš-meš-ka, **67**, *9*.

Ṭ

U

Z

OMISSIONS :

Une Inscription de Nabopolassar.

(*Suite et fin*[1].)

L. 5. « Tiik, tiku ». Dans un texte de Smith, Miscell., p. 16, l. 7-8, il y a un mot « tukku », synonyme de « baramu »; or « baramu », d'après de nombreux exemples (v. Jensen, Cosmol., p. 6-8), est le nom d'une couleur, soit le bleu (Pognon) ou le bleu-gris; d'autre part, « tukku », accompagné de l'idéogramme « sig (laine) », désigne « takiltu, la pourpre bleue (תכלת) ». Nous croyons donc que « tiik šame » de notre texte désigne l'azur. Les briques sont vernissées en bleu d'azur.

L. 6-8. J'ignore le sens de « kaaššiim », mais le sens de la locution ne fait pas de doute et rappelle cette autre « ummâ-nišu rapšâti ša kima me nâri la utuadduu nibâšun, ses nombreuses troupes, dont le nombre comme les eaux du fleuve est inconnu ». « Kaaššu » détermine « milu, crue », et doit signifier quelque chose comme impétueux, violent. Ce mot avait-il quelque rapport avec l'hébreu קשה, « fort, violent »?

L. 9-10. Les deux premiers signes de la ligne 9 forment une espèce de déterminatif qui se lit « kupru » et qui est un terme générique pour des matières comme le bitume et l'asphalte. Le premier « kupru » est précisé par « iddu » et le second par « Araḫtu ». On sait que « kupru » et « iddu » désignent des matières comme la poix, le bitume, l'asphalte, sans que l'on puisse absolument préciser leur nature. M. Winkler traduit : « le canal Araḫtu je fis apporter »; il ne s'agit pas ici de construction de canal, et le mot Araḫtu est au génitif, ce qui indique bien qu'il faut y joindre le dernier mot de la ligne précédente, auquel se rapporte le verbe « ušaazbiil », c'est du « kupru » qu'il fit apporter du canal.

L. 12. Il y a deux racines « aru » et « maru » signifiant toutes deux « charger d'une mission ». M. Winkler traduit à tort par « art ».

1. Voir le fascicule d'avril, p. 165-174, et le fascicule de juillet, p. 210-213.

L. 13. De la racine « utu, déterminer, vouer, appeler à ». Exemple fréquent : « ša Ašur ina . . . utušu, que Ašur a voué à . . . . . ».

L. 14. « Nemeḳu », racine « emeḳu (עמק), profond, impénétrable, sage », avec le nom formatif comme « nimedu, siège », de עמד, « se tenir debout »; « nibiru, passage », de עבר, « passer » (v. l. 23 de la même colonne).

Le « apsu » est souvent appelé « bet nemeḳi, maison de sagesse » (v. IV R., 59, 34; col. III). Ce déterminatif repose sur le composé « zu-ab (ap) », qui n'est que « apsu » artificiellement renversé et qui se résout en « zu, savoir » et « ab, demeure ». En hébreu, עמק a également le sens de « profond » et « sage », et מעמק celui de « profondeur de l'abîme, flots » (Is., 51, 10; Ézéch., 27, 34; Ps. 69, 3 et 15).

L. 15. « Nisaba » désigne quelque divinité champêtre, puisque son idéogramme contient l'élément « še » qui est le déterminatif des céréales. Delitzsch y voit l'orge, d'ailleurs sous toute réserve, ou le dieu des fruits à cosse ».

L. 16. Non « tubiim » comme a lu M. Winkler, mais « libbiim ».

L. 16-17. C'est-à-dire « par la vaste intelligence »; « libbu », comme לב en hébreu, se rapporte plus souvent à l'intelligence qu'au cœur proprement dit. Les Sémites logeaient l'intelligence au cœur, comme les Grecs dans le φρήν, primitivement « diaphragme, poitrine », qui a encore ce sens au pluriel, et postérieurement avec le sens de « intelligence ». L'insensé est appelé en assyrien : celui qui manque de cœur :

חסר לב, Prov., 6, 32; 7, 7; 11, 12, etc...

Pour la sensibilité, les Sémites emploient de préférence « ri'mu (רחם), entrailles ».

L. 18. A côté de leur mère terrestre, les rois se croient tous appelés à l'existence par une divinité qui, dès le sein de leur mère, les aurait destinés au trône et protégés.

L. 19. De la racine « rašu, accorder quelque chose, être favorable », que nous rencontrons fréquemment dans la locution « rimu aršišu, je lui ai accordé la grâce ».

L. 20. Erroné dans Strassm. et Winkler qui lit « aštapaak kira rabiu, j'ai jeté un grand parc ». Nous avons la racine

« paku, prier »; qu'est-ce que cette nouvelle construction viendrait faire ici, il s'agit toujours du « temenanki », que Nabopolassar n'entreprend qu'après avoir organisé une grande prière aux dieux; d'ailleurs le texte s'oppose formellement à la lecture « kira »; « ina pakkia » fait suite naturellement à « ina merišu, ina utu, ina nemeḳu, . . avec le secours des dieux et après une grande cérémonie. . . . . »

L. 21. Ištafel de « addu, fixer, déterminer, organiser ».

L. 22. Littéralement « les fils de mon armée », comme בני עמי, « les fils de mon peuple », pour « les hommes de mon peuple ».

L. 23. Les consonnes א, ה, ח, ע étant quiescentes en assyrien, se confondent pour la lecture; mais quelques particularités en révèlent la nature; ainsi le ע se vocalise de préférence en *e*; exemples : « šemu, entendre » (שמע); « belu, régner », (בעל), etc.

L. 25. « A-ba-ib ». « Aba », nom de fonctionnaire (II R., 31, 64, 65 *b;* v. Delitzsch, Parad., p. 258), entre comme élément dans le nom du dignitaire « abarakku »; « ib » signifie « creux, sein, demeure » (v. Layard, pl. XXXVIII, 3). « Belit ilâni belit nabnite ina lib ibba. . . La souveraine des dieux, déesse des productions dans le sein de (ma mère m'a formé) »; donc ici « abaib, chef, fonctionnaire des demeures, quelque directeur des bâtiments ou architecte », d'autant qu'à la ligne 28 nous trouvons « les moissons »; « ziinaku », (racine סנק, « contenir, enfermer »), doit être le nom d'un instrument servant à mesurer, à lever des plans.

L. 29. Je vois dans « ištaattuum » une racine semblable à celle qui est dans l'hébreu שתות, « fondement », d'ailleurs sous toute réserve.

L. 30. Je ne sais ce que veut dire le mot « iblie », peut-être s'agit-il d'une catégorie spéciale de travailleurs, et faut-il y voir la racine « balu, creuser »; ce seraient donc des ouvriers-sapeurs chargés de faire les fondements d'un édifice.

L. 32. « Kisurru ». On trouve dans plusieurs textes, notamment dans Nabuchodonosor, précisément à propos de réédification de temple, « kisurraaša, la šuduu, son kisurru était méconnaissable »; on a pensé à un mur de nature

spéciale, chargé de figures symboliques et par conséquent destiné à une fonction particulière; je crois qu'il s'agit d'un mur de délimitation. Les grands temples, et notamment celui de Marduk à Babylone, n'étaient pas exclusivement réservés au dieu auquel ils étaient consacrés; ce dieu y avait bien son siège principal, le centre de son culte, mais d'autres grands dieux y étaient adorés; ainsi dans Esakila, à côté de Marduk, on adorait Ea (v. Lehmann, de Inscr. cuneat. quæ pertinent ad Šamaš-šum-uku), Zarpanitu, Nabu, et chacun de ces dieux y avait son « paraḫu, sanctuaire », et son « parakku, autel du saint des saints ». Me fondant sur de nombreux exemples, je suis arrivé à cette conclusion que je crois certaine, à savoir que le « kisurru » était le mur intérieur qui séparait ces différents « papaḫati » l'un de l'autre; voilà pourquoi les rois souffrent de voir ces cloisons devenues méconnaissables et les demeures particulières des dieux confondues, et une de leurs grandes préoccupations est de retrouver ou de retracer ces frontières sacrées. La racine « paraṣu, fixer, déterminer », de la ligne 35, me confirme dans cette opinion. Les lignes 33 et 34 nous apprennent précisément qu'à côté de Šamaš, Ramman et Marduk avaient un sanctuaire et par conséquent un « kiṣurru » dans le temple Etemenanki.

L. 36. « E-ma », même sens que « ana », généralement employé quand il s'agit des portes, des linteaux, des ouvertures, c'est-à-dire avec les mots « bâbu, askuppatu ».

L. 37. Ištafel de « nadanu, donner, mettre, fixer ». Toute la colonne II, jusqu'à la ligne 40, est très mutilée et incompréhensible dans le texte de M. Strassmaier; le nôtre, plus complet et plus exact, présente encore de grosses difficultés; nous avons essayé d'en saisir le sens sans préjuger d'autres interprétations possibles. « Je les ai établis », il s'agit des murs des sanctuaires des dieux.

L. 42. « Šipru » est un substantif avec le sens de « charge, mission »; il est devenu avec « ina » une locution répondant à peu près à notre : « par l'entremise de ».

L. 43. L'idéogramme de « ašipu » est « ka », (bouche); « azag », (rac. זקק, pur, par ext. : saint), et « ik, possédant »,

(non encore expliqué), « bouche-sainte-possédant », suivi dans notre texte des syllabes « u-ta » (une variante porte « tu »).

L. 44. « Nimega » pour « nimeḳa ». Il ne s'agit pas d'une nouvelle cérémonie; « nimeḳa » n'est qu'une apposition de « ašiputu »; les magiciens n'agissent que forts de la sagesse d'Ea et Marduk. Ea, à l'origine, est le grand sage qui, d'après les traditions, à l'aurore de la civilisation, sort tous les jours des flots. Les flots étant מעמק, « la profondeur », et la racine עמק ayant aussi le sens de « profondément sage, impénétrable », la tradition pourrait reposer sur ce double sens. Le mythe solaire y a aussi laissé sa trace. Le soleil, d'après les conceptions babyloniennes, fait, durant la nuit, le tour de l'océan cosmique qui enveloppe l'univers, et cette marche va de l'ouest à l'est; à l'aurore, il sort des flots, et comme il est la lumière, la chaleur et par conséquent la vie, c'est la vie qui sort des flots, ses rayons pénètrent partout, éclairent toutes les ténèbres, voient tout, connaissent tout. Il est donc infiniment sage. Pour cette raison, Marduk figure ici à côté de Ea. Plus haut (col. II, l. 14), Nabu leur est associé. Nabu, primitivement la planète Mercure matinal, avant-coureur du soleil, par conséquent au courant de sa marche; de là, plus tard, la conception qui s'y attache comme scribe de l'univers « tupšar gimri ». Marduk-Nabu appartiennent de la sorte à un même cycle mythique.

L. 45. « Šaata »; variante : « šaatim ».

L. 46. « Uullil », racine « alalu », unit les deux sens de « briller » et « louer », comme הלל en hébreu; entre également dans l'idéogramme « mul », déterminatif des astres, et dans « ellu », déterminatif des métaux brillants. Pour ceux qui lisent cet idéogramme « azag », nous avons la racine sémitique vue plus haut זקק, « être fondu, purifié ».

L. 48. Une variante omet la syllabe « me » de « temeenša », mais le sens est le même; le mot « temen » est même généralement représenté par sa syllabe initiale « te ». La racine de « temenu » est טמן, « cacher » et « être caché »; s'appliquerait ici à la pierre cachée, enfouie, aux fondations d'un édifice. Autre variante : « temenšu » au lieu de « temenša ».

L. 49. L'idéogramme de « or » est « ellu » ou « azag », comme déterminatif, et « gi », idéogramme de « roseau », le métal du roseau, le métal jaune; « gi » lui-même est abrégé de « gin » ou « kin », (קנה); l'idéogramme de l'argent est après le déterminatif: « ud », (uddu, lumière, jour), métal de la lumière, métal blanc. Une particularité des textes néo-babyloniens, c'est que le signe « tu, ut, ud », ressemble au « zab, ṣab » ordinaire 𒀀, c'est-à-dire a un coin de plus que le signe normal 𒀀.

« Satui ». M. Winkler explique comme « šadu, montagne (??) »; si cette interprétation est exacte, nous aurions ici un adjectif « šatuu » ou « šaduu », ou un génitif irrégulier de « šadu ».

L. 50. Nous n'avons pas relevé chaque cas d'irrégularité grammaticale, parce que cette irrégularité devient presque la règle dans les textes néo-babyloniens. « Tiamta » est pour « tiamti ».

L. 52. Une variante donne le signe habituel de « ma »; notre texte a le signe « pi » qui a aussi les valeurs « me, ma, a, tu, tal ».

« Luumaaṣṣiim », racine « maṣu, trouver, rencontrer », 2e forme : « faire rencontrer, réunir, joindre ».

L. 53. « Za » est aussi une autre lecture du signe « tak », déterminatif devant les noms de pierres; « za-dimmu » signifie « maçon, pierre-agencer » (דמה, inventer, imaginer, combiner); « za » entre comme élément dans un certain nombre de noms de pierres précieuses; donc le mot « za-ab » de notre texte est une pierre; mais comme cette pierre est désignée comme un produit spécial de fleuve, comme, d'autre part, elle est énumérée au milieu de briques couleur azur, or et argent, il s'agit d'une pierre spéciale, peut-être d'un caillou de forme et de couleur destiné à l'ornementation.

« Bi-ir », de la racine « bari, prendre à la chasse ou à la pêche », « biru, proie ».

L. 54. Le dernier idéogramme est obscur; peut-être est-ce un composé de « im » et « dup » qui, d'après I R., 26, 18 *c* (v. Brun. 8457), signifie « se reposer »; il s'agit peut-être

d'une table (dup) sacrée (im) sur laquelle la statue du dieu était étendue quand on la frottait d'huile.

L. 57. Littéralement : « l'image de ma royauté », comme הר קדשי, « montagne de ma sainteté », pour « ma montagne sainte ».

L. 58. « Tubšikam », M. Winkler traduit par : « charge de briques ». La ligne 5 de la colonne III, le verbe « labašu », (revêtir), de la ligne 6, de nombreux exemples ailleurs prouvent qu'il s'agit d'une coiffure ou d'une autre partie de l'accoutrement des travailleurs, des maçons. C'était un acte de piété que de contribuer de ses propres mains à l'érection des temples; certains jours, ils allaient, accompagnés de la famille royale, revêtaient le vêtement des maçons et portaient quelques charges de briques qui entraient dans la construction.

L. 61. Forme combinée du ištafel et du piel, comme IV R., 3, 1, 6, « uštabarri, il est rassasié » ; II R., 47, 59, « muštabarru, regorgeant de. . ».

L. 63. « Kišadam, bord, rive, cou », peut-être non sans rapport avec l'arabe كسل, bien que cette permutation de la dentale et de la liquide, très admise en assyrien, s'explique moins de l'assyrien à l'arabe.

L. 64.

COLONNE III

L. 1. Variante : « lu » au lieu de « lu-u ». Le sens premier de « kananu » est « courber, incliner », ici « prosterner, humilier ».

L. 3. Pour « ḳaḳadiia » (v. col. I, l. 6, le rapport de *g* et *ḳ*); « contraction » pour « ḳadḳadiia », (rac. sémit. קדקד).

L. 5. Variante : « tuubšikaatim ». Autre variante : omission des mots « ḫuraṣi » et « kaspi ». On trouve aussi « muššikku » (I R., 65, 12 *a*).

L. 7 et 8. « Nabiukuduurruuṣuur » ou variante : « Nabiukuduurriuṣuur », nom qui se décompose en « Nabu, dieu Nabu », « kudur, couronne », « uṣur, garde » (de naṣaru), donc : « ô Nabu, garde la couronne », ou la variante : « Nabu, garde ma couronne ».

La Bible nous offre les deux formes : נבוכדראצר, laquelle, abstraction faite des voyelles massorétiques, est correcte, et נבוכדנאצר, qui l'est moins; peut-être avons-nous, dans cette dernière forme, une influence de la racine « naṣaru », qui se trouve également en hébreu avec le même sens. Delitzsch explique le mot « kudurru » qui entre dans le nom de ce roi par « bonnet de jonc », que portaient les travailleurs; le sens serait : « Nabu, protège mon travail ». Cette interprétation nous paraît peu fondée et quant au sens même du mot « kudurru » et quant au sens étrange que prendrait le nom royal; V R., 10, 93, invoqué par le grand assyriologue allemand, n'est pas concluant.

L. 9. Variante : « buukru ».

L. 9-10. Un pléonasme; « buukru » (sémit. : בכור) a le sens de « premier né », et « reštu », celui de « premier par le rang »; ici, celui qui a les plus grands droits.

L. 11. « Naraam, naramu », (rac. râmu), avec le nom préfixe comme « naḳbaru (ḳabaru, enfouir), tombe », « nalbašu, (labašu, revêtir), vêtement »; « narâmu » a le double sens de « amour » et « favori ». Le sens de « favori » est le plus fréquent, l'autre se trouve dans l'expression « ina naraam šarrutiia, par amour de ma royauté ».

L. 12. « Biillaat biltu, charge », de la racine « abalu, porter », par la suppression de א, comme « šubtu » de « ašabu » (rac. ישב, ושב), « liddu » de « aladu » (rac. ילד ou ולד).

L. 13. Le dernier idéogramme n'est pas clair, mais il s'agit évidemment de quelque boisson aromatisée.

L. 16. « Nabiumšumaamlišiir »; une variante omet « maam », ce qui revient au même, car « šu » est l'idéogramme de « šumu, nom », toujours la méthode acrologique. Ce nom propre se décompose en Nabu, « šumu, nom », « lišiir, qu'il dirige, fasse prospérer », que Nabu rende le nom favorable. On sait que, chez les Sémites, le nom et l'être se confondent, toute bénédiction qui s'attache au nom s'attache à celui qui le porte, et, pour atteindre l'un, il faut commencer par atteindre l'autre. De là une série de conséquences législatives, religieuses, morales, que nous n'avons pas la place d'exposer ici.

L. 17. « Talimu » doit être fondé sur la racine « alamu », (עלם, arabe « gulamu, jeune homme »), ou « alimu » avec le *t* préfixe, et le sens en doit être « frère plus jeune, puîné ».

L. 18. « Šeirraam », racine sémitique שאר, « chair » et « parent ». La locution « ṣit libbi, rejeton du cœur », répond à cette autre bien sémitique : יצא ירך, « rejeton des reins ».

L. 20. Je considère « dadua » comme un dérivé de la racine « dadu » (דד), qui a primitivement le sens de « sein », puis devient un terme général de caresse, d'affection ; « dadua » répond à quelque chose comme » mon petit chéri, mon Benjamin ».

L. 21. « Narkabtu » ; l'idéogramme habituel de « narkabtu », qui est le signe « mar », repose sur le mot « markabtu », (מרכב), en usage à côté de « narkabtu ».

L. 23. Je ne sais où M. Winkler trouve « libbiia ».

L. 26-27. Il s'agit du fils. C'était une coutume pieuse de consacrer un des jeunes princes au service de quelque divinité. Ainsi I R., 8, n° 2, ligne 13, nous apprend que Ašurbanipal élève son plus jeune frère Ašur-ebil-šame-irṣiti uballit à une dignité dont le sens exact nous échappe, mais qui est suivie par le déterminatif divin, donc quelque dignité sacrée. Les rois eux-mêmes étaient, par leur royauté même, « šangu, prêtre », avec l'épithète « ṣiru, grand prêtre », et les dieux sont appelés « ra'imu šangutia, les protecteurs de ma prêtrise ».

L. 28. E-bar-ra était le temple de Šamaš à Sippara ; il est souvent, dans les inscriptions, pris comme terme de comparaison pour d'autres temples.

L. 30. Variante « urisiatim ».

L. 31. Variante « ebuušma ».

L. 33. Racine « eli » (עלי), « monter ».

L. 35. « Ki-i ša, comme » ; on trouve aussi « a-ki-i ša », qui est la forme originelle איכה, « où » et « comment, comme ».

L. 36. Variante « ta-ab-ra-a-tim », racine « baru, (ברו), voir », avec le *t* préfixe, « objet digne d'être vu, merveille », comme « tašmetu, action d'être exaucé », de « šamu, entendu ».

L. 39-40. Entre « eipšitia » et « ḫadiiš », M. Winkler voit le mot « damgaati »; je le cherche en vain.

L. 43. Variante « ittaakkara ».

L. 44. Pour « ipiištim ».

L. 45. « Libiit » pour « lipiit », racine לפת, « renverser, remuer », et « embrasser, faire, travailler ».

L. 46. « Libuur », impératif de « labaru », ici sens causatif. La 1re forme a, dans quelques exemples, le sens du factitif et *vice versâ*. « Ana daeratim » pour « ana darâtim », pluriel de « daritu », féminin de « daru, éternel », locution adverbiale composée de « ana » et de l'adjectif, synonyme de « dâriš » (rac. דור, « génération »), répond à la locution לדור. Une locution semblable et qui a presque le même sens est « ana ṣiatim » pour les temps éloignés, de « ṣatu », temps futur et passé. Les féminins « darâti, ṣiati » sont, en réalité, des neutres, l'assyrien employant le féminin pour le neutre; pour cette raison, le déterminatif en usage pour le féminin sert aussi pour le neutre. « Limuttu », féminin de « limmu », a le sens de « méchante » et « méchanceté », de même « ṭabtu » (de « tabu ») signifie « bonne » et « bonté ».

L. 48. « Aṣṣiatim », pour « an-ṣiatim », assimilation du *n*, comme dans les verbes à première radicale *n*.

L. 50. Littéralement « pour le jour lointain ».

L. 58-59. C'est-à-dire : « Tu rappelleras à Marduk, par tes inscriptions, par ta splendeur, le nom et la piété de celui qui t'a reconstruit ».

L. 59. Variante « damiiktim ». Le mot « bitu » étant du féminin, le sens de la phrase peut être : « Que la maison rappelle. . . . . ».

S. Karppe.

Épigraphie arabe d'Asie Mineure

PAR M. CLÉMENT HUART.

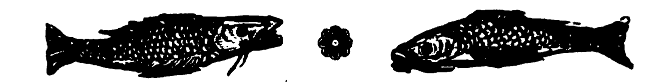
(*Suite et fin*[1].)

N° 42.

Sur la tour sud de la citadelle, la seule à peu près intacte.

السو بارسى يروساد نطالسه

كان سنه عشره وستمايه



« . . . . C'était l'année 610. »

La première ligne est complètement inintelligible. Par le procédé de l'anagramme, on peut supposer que le commencement représente les mots بانى السور, « le constructeur du mur d'enceinte », ou السوباشى, « le çoû-bâchy », nom d'une fonction du temps des Seldjouqides. Le dernier mot doit être lu [ا]نطاليه, « Adalia ».

L'année 610 a commencé le 23 mai 1213; elle correspond au règne d'ᶜIzz-ed-dîn Kaï-Kâous Ier. D'après les historiens, ce serait en 611 que ce souverain aurait repris Adalia; mais on sait que cette période est assez confuse dans leurs récits (voir plus haut, inscription d'Isḫâqly, n° 11). Peut-être y a-t-il dans le texte ci-dessus quelque allusion à la prise d'Adalia, qu'il faudrait alors reporter à l'an 610.

1. Voir le fascicule de janvier 1894, p. 61-75, le fascicule d'avril, p. 120-134, le fascicule de juillet, p. 235-241, le fascicule d'octobre, p. 324-332, le fascicule de janvier 1895, p. 73-85, le fascicule d'avril, p. 175-182, et le fascicule de juillet, p. 214-218.

N° 43.

Sur un tombeau, dans le mausolée de Turghut-Oghlou Aḥmed-bey.

توفى من دار الفنا الى دار البقا المرحوم

المغفور السعيد الشهيد معجز الامرا

والاكابر بو جوان نامراد . . . . . .

« A été rappelé de la demeure périssable à la demeure éternelle, le défunt pardonné, heureux et martyr, celui qui a fait des merveilles d'entre les émirs et les grands, (en turc :) ce jeune homme qui n'a pas atteint l'objet de ses désirs..... »

Pierre tumulaire d'un jeune émir musulman, tué à la guerre sainte. Si le fragment d'inscription coté n° 44 ci-dessous appartient au même monument funéraire, on pourrait en conclure que le personnage qui est enterré dans ce tombeau a vécu sous le règne du sultan ottoman Suléimân Ier.

N° 44.

A côté de la précédente inscription, sur une pierre encastrée dans le dallage.

. . . . . وثلثين وتسعما]يه . . . . .

« [An] 93. . »

La période 930-939 s'étend du 10 novembre 1523 au 22 juillet 1533, et correspond au règne du sultan ottoman Suléimân Ier.

N° 45.

Au-dessus de la porte d'entrée du jardin qui précède le même mausolée, sur le linteau ; inscription tristique.

1 امر بعمارة هذه المقبره التربة المباركة الشريفة الامير الكبير والقدير الخطير

بك جسير بن

2 ابن شاه میر بك بن طرغوت فى ايام دولة السلطان الاعظم شاهنشاه الاعظم مالك رقاب الامم

3 سيد سلاطين العرب والعجم سلطان ابراهيم بن محمد بن قرمان خلد الله ////////// فى شهر شوال من شهور سنة ثلثين وثمانمايه

« A ordonné la construction de ce cimetière [et de] ce mausolée béni et noble, le grand et puissant prince Bek-Djésîr (?), fils de Châh-mîr-bek, fils de Torghoût, sous le règne du grand sultan, roi des rois magnifié, dominateur des peuples, seigneur des sultans arabes et persans, le sultan Ibrâhîm, fils de Moḥammed, fils de Qaramân (que Dieu éternise........!), dans le mois de chawwâl de l'an 830. »

Le mois de chawwâl 830 a commencé le 26 juillet 1427. La famille de Torghoût était, selon les historiens ottomans, une tribu tatare qui s'était fixée dans les environs de Laranda après le départ de Timour. Il faut n'accepter que sous réserves cette énonciation. Notre inscription montre qu'un petit-fils de Torghoût, fondateur de cette famille, s'était établi à Qonya dans la première moitié du ɪxᵉ siècle de l'hégire. Il se pourrait fort bien que celui-ci fût ce même Torghoût qui avait été chassé de ses domaines par Ibrâhîm-beg, prince de Qaramân, et réinstallé, après la défaite de ce dernier, sur l'ordre du sultan ottoman Mourâd II (Hammer, t. II, p. 288). Le fameux corsaire Turghut, appelé *Dragut* par les Européens, était fils d'un chrétien du *sandjaq* de Mentéché ; peut-être se rattachait-il, au moins par le nom, à cette même famille (Hammer, t. VI, p. 172) impitoyablement détruite par le sultan Moḥammed II (ci-dessus, inscription nº 40), mais dont quelques membres avaient peut-être pu échapper au massacre en se cachant dans les solitudes désertes du Taurus.

Moḥammed-beg II, fils d'ʿAlâ-ed-dîn (nommé aussi ʿAlî-beg), prince de Qaramân, ne peut avoir été tué au siège d'Adalia, en l'année 830, comme le prétend le *Târîkh Munedjdjim-bâchy* (t. III, p. 28)[1], ni avoir cessé de régner en 829, comme l'a

1. Comparez Hammer, *Histoire de l'Empire ottoman*, t. II, p. 258.

admis Ghâlib-bey dans le catalogue de sa collection de monnaies (p. 112), puisque cette même collection contient une monnaie frappée à Qonya, où la date de 825 est très lisible (comparez la phototypie à la fin du catalogue) et qui porte le nom de son fils et successeur Ibrâhîm. Il faut donc reconnaître que ce dernier est monté sur le trône au plus tard en 825. Il y avait donc cinq ans qu'il régnait à Qonya lorsque fut tracée l'inscription ci-dessus.

Ibrâhîm-beg avait reçu du sultan Mourâd II l'investiture de la province de Qaramanie, à condition de restituer la partie du territoire de Ḥamîd que Moḥammed-beg avait conquise. En 1433, cédant aux conseils de l'empereur Sigismond et du despote de Servie, il reprit les armes, fut obligé de s'enfuir devant la marche triomphale de Mourâd et n'obtint la paix que grâce aux supplications de sa femme, sœur du sultan ottoman, et aux habiles négociations d'un cheikh de l'ordre religieux des Mevlévîs, nommé Ḥamza-beg, d'après Saʿd-ud-dîn (Hammer, t. II, p. 288 et 491). Dix ans plus tard, en 1443, profitant de ce que Mourâd II était aux prises avec Jean Hunyade, il rompit de nouveau la trêve et s'empara de plusieurs villes, mais il ne put tenir contre les troupes ottomanes et se vit enlever Qonya; néanmoins il put encore obtenir un pardon complet (Hammer, t. II, p. 301). Vingt ans après, il mourut (1463), laissant plusieurs fils qui se firent une guerre acharnée, ce qui amena l'intervention du sultan Moḥammed II et l'annexion définitive de la Qaramanie à l'empire ottoman (Hammer, t. III, p. 115).

D'après le protocole conservé par une lettre du sultan Mourâd II, qui figure dans le recueil de Féridoûn-bey (t. I, p. 168), Ibrâhîm-beg portait le titre honorifique de Tâdj-ed-dîn; ce titre ne se retrouve ni sur les monnaies, ni dans les inscriptions.

N° 46.

Au-dessus de la porte d'entrée du tombeau du cheikh Çadr-ed-dîn Qonyéwî. Inscription distique.

1 انشى هذه العمارة المباركه مع التربة التى فيها للشيخ الامام المحقق
العالم الرياصه سرمحمد بن اسحق بن محمد رضى الله عنه

2 ودار الكتب التي فيها له ايضا مع كتبه الموقوفة عليها كما ذكر ذلك
وشرط وبين الوقفيه برسم الفقرا الصالحين من اصحاب المتوجهين
بقلوبهم وقالهم الله تعالى في شهور سنة ثلث وسبعين وستمايه

« A été élevée cette construction bénie, avec le mausolée qui s'y trouve, pour le cheikh et imâm, l'investigateur, le savant dans la vie ascétique, mystère de Moḥammed, fils d'Isḥaq, fils de Moḥammed (que Dieu soit satisfait de lui!), ainsi que la bibliothèque qui s'y trouve [également], contenant ses livres érigés en fondation pieuse (*waqf*), ainsi qu'il l'avait prescrit et en avait fait une condition, et avait spécifié cette fondation à la façon des pauvres honnêtes parmi les compagnons qui se dirigent selon leur cœur : et Dieu très haut le [leur] a dit. Dans le courant de l'année 673. »

Le mot سِرّ, « mystère », est le terme usité pour désigner un tombeau de saint; comparez la formule connue قدّس الله سرّه, « que Dieu sanctifie son mystère (c'est-à-dire son tombeau)! » — L'année 673 a commencé le 7 juillet 1274; elle correspond au règne de Ghiyâth-ed-dîn Kaï-Khosrau III (voir ci-dessus l'inscription n° 37).

Aboul'-Ma'âlî Moḥammed ben Isḥaq ben Moḥammed ben Yousouf ben 'Alî naquit dans la nuit qui précéda le jeudi 22 djoumâda II 605 (1er janvier 1209) et mourut le jeudi (et non dimanche) 13 moḥarrem 673 (19 juillet 1274)[1], âgé de soixante-huit ans lunaires. Cette date, au moins en ce qui concerne l'année, est confirmée par l'inscription ci-dessus. D'après Djâmi[2], il entretint une correspondance avec Naçîr-ed-dîn Ṭoûsî; il composa plusieurs ouvrages intitulés *Tafsîr-i Fâtiḥa*, « commentaire sur le premier chapitre du Qor'ân », *Miftâḥ el-Ghaïb*, « la clef du mystère », [*en-*]*Nafaḥât el-Ilahiyyé*, « effluves divins », dont le dernier est recommandé à qui veut comprendre la perfection atteinte par ce cheikh dans la voie mystique. C'était un grand ami de Djélâl-ed-dîn Roûmî; ce

1. Ces dates sont données par un *djoung* ou album de ma collection.
2. *Nafaḥât el-Ons*, ms. de ma collection, f° 273 v°.

dernier, qui mourut avant lui, le chargea, par testament, de prononcer la prière funèbre à ses obsèques.

Un jour, il y avait grand conseil, et les principaux personnages de Qonya s'étaient réunis. Le cheikh Çadr-ed-dîn était assis en haut du sofa, sur un tapis. Djélâl-ed-dîn Roûmî étant entré, le cheikh lui céda son tapis. Le poète persan s'assit, puis, ayant réfléchi, s'écria : « Mais quelle réponse donnerai-je au jour de la résurrection, si l'on me demande pourquoi je me suis assis sur le tapis du cheikh? » Celui-ci répondit : « En ce cas, asseyez-vous à un coin, et moi à l'autre ». Djélâl-ed-dîn s'assit; mais le cheikh, s'apercevant que sa condescendance allait lui faire trahir son serment d'humilité, dit : « Le tapis où vous vous êtes assis ne vous convient pas, ni à moi non plus. » Il l'enleva et le lança au loin.

N° 47.

Coupole isolée, dans la plaine, non loin du précédent mausolée. Inscription tristique.

1 هذه القبة تربة الفقير الى الله تعالى شهاب الدين عمر الحسينى

2 بن عم الدانور رمب ولله جعلد يوم القيامة من الفاىرىن باطفد

3 وكرمه حرمىد مه محمد عليه السلام والتحية فى غرة المحرم سنة ثلث وست
وستماية

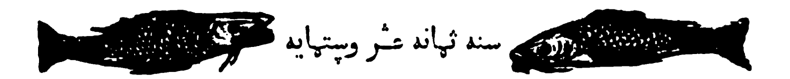
« Cette coupole est le tombeau du pauvre devant Dieu (qu'il soit exalté!) Chihâb-ed-dîn ʿOmar El-Ḥosaînî, fils de ʿAmm-ed-dîwân (?). . . . . . (que Dieu le place, au jour de la résurrection, parmi les élus!) par sa faveur et sa grâce, en considération du peuple de Moḥammed (que le salut et les salutations soient sur lui!), le premier jour du mois de moḥarrem 663. »

Je lis, au commencement de la deuxième ligne, الديوان, en intervertissant les lettres, et à la fin من الفائزين بلطفه ; à la troisième, بِحُرمَتِهِ, أُمَّة, et à la fin ستّين au lieu de ستّ qui est

une faute évidente. La date de cette inscription correspond au 24 octobre 1264 et au règne de Rokn-ed-dîn Qylydj-Arslân IV, qui fut remplacé, avant la fin de cette même année de l'hégire, par son fils Ghiyâth-ed-dîn Kaï-Khosrau III (voir ci-dessus, inscription n° 37).

N° 48.

Sur les ruines des murs d'enceinte de la ville, à gauche de la porte de Larenda (ancienne Laranda, aujourd'hui Qaramân).



Je lis : سنة ثمانية عشر وستمائة, « an 618 ». Remarquez les trois points sous le س du mot ستمائة, comme dans l'écriture persane dite *ta'lîq*.

Cet endroit est le seul où il reste quelques traces de l'ancien mur d'enceinte de la place, qui est devenu une carrière où l'on a puisé, toutes taillées, les pierres qui ont servi à élever la plupart des constructions modernes de la ville de Qonya. C'est en 618 (commençant le 25 février 1221) qu''Alâ-ed-dîn Kaï-Qobâd Ier fit élever les murs de Qonya et de Sîwâs. Pour ce qui est de sa capitale, Kaï-Qobâd fit construire à ses frais les quatre portes de la ville et plusieurs tours importantes ; les autres constructions furent attribuées à chacun d'entre les beys, qui eurent à contribuer à cette dépense, chacun selon ses moyens. On orna les murailles de sculptures et de statues de marbre blanc, débris de l'antique Iconium, que les voyageurs ont vues il y a cinquante ans, et dont il ne reste plus trace aujourd'hui ; on y traça des versets du Qor'ân, des traditions célèbres du Prophète, des apophtegmes et des vers persans extraits du *Châh-nâmèh* de Firdausi. « Après l'achèvement des murs, dit Ibn-Bîbî (Houtsma, t. III, p. 258), le sultan les examina, les approuva et ordonna que, de même que ses noms et surnoms avaient été inscrits en lettres d'or sur les portes et les tours, ceux des beys fussent également inscrits sur les tours qu'ils avaient construites, afin de conserver à travers les siècles la renommée de leur dévouement. »

N° 49.

Portail d'une mosquée en dehors de la porte de Larenda; cette mosquée, dont il ne reste que cette portion de la façade, est placée juste devant le mausolée de Çâḥib 'Aṭâ (voir plus loin, n° 50).

امر بعمارة هذا المسجد المبارك . . . . .

« A ordonné de construire cette mosquée bénie..... »

Le reste n'est pas lisible à cause de l'entrelacement fantaisiste des lettres. A droite et à gauche de la fontaine pratiquée dans le portail, on lit dans deux cartouches :



« Œuvre de Kaloûl, fils d'ʿAbdallah. »

Je lis كلول dans le cartouche de droite, et بن dans celui de gauche. Ce nom me paraît être le même que celui qui figure déjà dans l'inscription n° 36, sauf que celle-ci appelle cet architecte كلوس au lieu de كلول. Il m'est impossible de choisir entre ces deux leçons, qui ont chacune de bonnes raisons en leur faveur.

N° 50.

Mausolée de Çâḥib 'Aṭa [1]; au-dessus de la porte principale, sous le portique. Les cinq premières lignes sont presque illisibles à cause de leur enchevêtrement. L'inscription complète se compose de neuf lignes.

1 حسبى الله

2 بنى وانشا هذه العكبة (?) . . . .

: . . . .

5 . . . . . السلطان المعظم ظل الله فى العالم علا الدنيا والدين

1. Sur ce nom, voir ci-dessus l'inscription n° 12.

6 ابو الفتح كيخسرو بن قلج ارسلان برهان امير المومنين خلد الله

7 • ملكه وابد دولته العبد الضعيف الراجى رحمة

8 اللطيف على بن الحسين بن الحاج ابى بكر

9 تقبل الله منه فى شهور سنة ثمان وستين وستمائة

« Dieu me suffit! A construit et élevé ce tribunal. . . . . [sous le règne] du sultan magnifié, ombre de Dieu dans l'univers, (Ghiyâth)-ed-dounyâ w'èd-dîn, le victorieux, Kaï-Khosrau, fils de Qylydj-Arslân, preuve du Prince des croyants (que Dieu éternise son empire et perpétue son royaume!), le faible esclave qui espère en la miséricorde [de son Seigneur] le doux, ʿAli, fils d'El-Hoséïn, fils d'El-Hâdj Abou-Bekr (que Dieu accepte. . . . .!), dans le courant de l'année 668. »

Bien que ma copie porte lisiblement علا à la cinquième ligne, il faut de toute nécessité lire غياث. L'année 668 a commencé le 31 août 1269; ce monument remonte au règne de Ghiyâth-ed-dîn Kaï-Khosrau III, fils de Qylydj-Arslân IV, dont nous avons établi le début en l'an 663 (voir ci-dessus n° 37), et qui était encore en bas âge. Nous verrons, par l'inscription n° 51 ci-après, que le constructeur de ce mausolée, qui servit de tribunal, si la lecture de la deuxième ligne est bonne, portait le surnom honorifique de Fakhr-ed-dîn, remplissait à la cour du souverain seldjouqide les fonctions assez indéterminées de *çâḥib* (compagnon du prince, garde-noble?), et mourut en 684 (1285). Je pense que c'est le même qui, en 659, fit élever le couvent qui est devenu depuis le Ṭâch-Medrèsé d'ʿAq-Chéhir (ci-dessus, inscription n° 14). Kaï-Kâous II régnait alors à Qonya, et le çâḥib Fakhr-ed-dîn ʿAli ben el-Hoséïn était son *wazîr* ou premier ministre. Notre inscription de Qonya semble démontrer que ce personnage avait perdu ses fonctions de *wazîr* sous Kaï-Khosrau III; nous verrons, par l'inscription funéraire de son tombeau (ci-dessous, n° 51), qu'il portait encore, au moment de sa mort, le titre de *çâḥib*.

N° 51.

Tombeau à l'intérieur du même mausolée.

للعاد الز . . . . الصاحب المعظم
فخر الدين على بن الحسين نور الله مثواه
فى اواخر شوال سنه اربع وثمانين وستمايه

« . . . . . le *çâḥib* magnifié, Fakhr-ed-dîn ʿAlî, fils d'El-Hoséïn (que Dieu illumine son tombeau !), à la fin du mois de chawwâl de l'année 684. »

Cette date correspond à la dernière semaine de décembre 1285; Ghiyâth-ed-dîn Masʿoûd II régnait à Qonya. Sur Fakhr-ed-dîn ʿAlî, voir le n° 50.

N° 52.

Sur un autre tombeau, dans le même endroit (carreaux de faïence).

يوم الجمعه
الحادى والعشرون ذى
الحجه سنة خمس وسبعين
وستمايه الى جوار
الحق تغمده الله بغفرانه

« [Fut transporté un tel] le vendredi 21 dhou'l-hidjdjé de l'an 675, dans le voisinage de la Justice divine (que Dieu le couvre de son pardon !). »

La date qui figure sur ce monument correspond au 26 mai 1277 et au règne de Ghiyâth-ed-dîn Kaï-Khosrau III. Je n'ai pas pu retrouver le nom du personnage qui est enterré là.

N° 53.

Porte du Çyrtchaly-Medressé (le collège de verre)

السلطانى
رسم بعمارة هذه المدرسة
المباركة فى دولة السلطان الاعظم ظل الله فى
العالم غياث الدنيا والدين علم الاسلام والمسلمين ابى الفتح
كيخسرو بن كيقباد قسيم امير المومنين العبد الى رحمة ربه بدر الدين سصالى
ادام الله توفيقه ووقفها على الفقها والمنفقه من اصحاب
ابى حنيفة ////////// رضى الله عنه فى سنة اربعين وستمائة

« [Édifice] impérial. A prescrit la construction de ce collège béni, sous le règne du grand sultan, ombre de Dieu dans l'univers, Ghiyâth-ed-dounyâ wè'd-dîn, drapeau de l'islamisme et des musulmans, le victorieux, Kaï-Khosrau, fils de Kaï-Qobâd le copartageant du Prince des croyants, l'esclave [qui a besoin] de la miséricorde de son Seigneur, Bedr-ed-dîn . . . . . çalî (que Dieu perpétue ses succès!). Il en a fait une fondation pieuse pour les jurisconsultes et [leur] dépense, du rite d'Abou-Ḥanîfa. . . . . (que Dieu soit satisfait de lui!). An 640. »

L'année 640 a commencé le 1er juillet 1242; elle correspond au règne de Ghiyâth-ed-dîn Kaï-Khosrau II (voir plus haut, inscription n° 9 de Tchâï).

N° 54.

Mausolée dit *Aya-Çofya*.

1 انشا هذه البقعة فى ايام دولة السلطان محمد علا الدين خلد الله مملكته
صاحب الخيرات

2 والحسنات محمد بن الحاج خاصبك الحطيبى اعلى الله شانه وجعلها دار الحفاظ سنة اربع وعشرين وثمانمائه

« A construit cet édifice pieux, sous le règne du sultan Moḥammed [fils de] ʿAlâ-ed-dîn (que Dieu éternise son empire!), le bienfaiteur, l'honnête Moḥammed ben el-Hâdj Khâç-beg el-Ḥaṭîbî (que Dieu élève son rang!). Il en a fait une demeure pour ceux qui récitent le Qor'ân par cœur. An 824. »

Je lis البُقعة à la première ligne, جعلها et ثمانمائة à la seconde. L'an 824 a commencé le 6 janvier 1421. Nous avons établi précédemment, à l'occasion de l'inscription n° 45 et d'après une monnaie de la collection de Ghâlib-bey, que le règne du prince de la famille de Qaramân, Moḥammed-beg, n'a pas pu se prolonger au delà de l'année 825. La présente inscription aurait donc été tracée dans la dernière année de son règne.

C'est avec ʿAlâ-ed-dîn, fils de Yakhchî-beg, qui semble le même personnage appelé ʿAli-beg par certains historiens[1], que commencèrent les démêlés de la famille d'ʿOsmân avec les princes de Qaramân. Dans les premiers temps du règne de Mourâd Ier, ʿAlâ-ed-dîn avait excité les Warsâqs à se joindre aux rebelles d'Angora (Hammer, *op. cit.*, t. I, p. 265); mais cette ville fut prise. Son mariage avec Néfîsè, fille de Mourâd, scella la paix, qui ne fut pas de longue durée. A l'occasion de la conjuration de Saoûdji, ʿAlâ-ed-dîn reprit les armes; Mourâd rassembla ses troupes et en prit lui-même le commandement. Une bataille fut livrée devant Qonya; ʿAlâ-ed-dîn fut défait et assiégé dans la ville; il finit par obtenir la paix à des conditions humiliantes. Cela se passait en 791 (1389), l'année même de la bataille de Kossova.

Bayézîd Ier Yildyrym, sous le prétexte de défendre les droits du prince de Ḥamîd, envahit de nouveau la Qaramanie; ʿAlâ-ed-dîn, qui avait été obligé de se réfugier dans les gorges du Taurus, recouvra ses États en en sacrifiant une partie

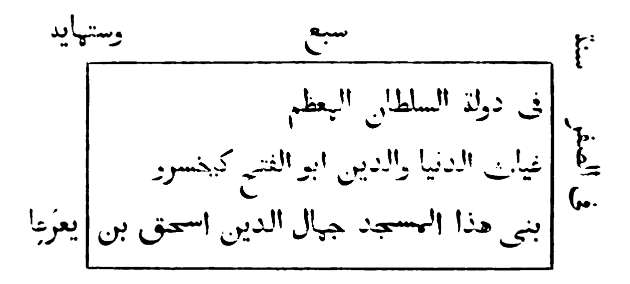
1. Notamment Sa'd-ad-dîn, *Tâdj ut-tévârîkh*, t. I, p. 128. Le *Târîkh Munedjdjim-bâchy* fait deux personnages différents d'ʿAlâ-ed-dîn et d'ʿAlî-beg.

(793 = 1391). Moḥammed-beg, son fils, fut rétabli sur le trône par Tîmoûr. En 816 (commençant le 3 avril 1413), profitant des démêlés du sultan Moḥammed Ier avec son frère Moûsâ, il tenta de s'emparer de Brousse, qu'il assiégea pendant quarante jours; mais grâce à la vigoureuse défense du gouverneur Ḥâdji ʿIwazh-pacha, il ne put réussir dans son entreprise, dont il désespéra tout à fait lorsque le corps de Moûsâ fut amené dans la ville pour y être enterré. Il s'enfuit[1] et mourut à Qonya à une date qui ne peut pas être postérieure à 825, comme nous venons de le démontrer.

Il portait le titre honorifique de Chems-ed-dîn, que nous ne retrouvons pas sur les monuments épigraphiques et numismatiques, mais qui figure dans une lettre émanée de la chancellerie ottomane, datée de Brousse, dans le mois de rédjeb 818 (septembre 1415) et conservée dans le recueil de Féridoûn-bey (t. I, p. 149).

N° 55.

Pierre sur la porte d'une maison dans le quartier arménien appelé *Arslân-Tâch*.



« Sous le règne du sultan magnifié, Ghiyâth-ed-dounyâ w'ed-dîn, le victorieux, Kaï-Khosrau, a construit cette mosquée Djémâl-ed-dîn Isḥaq, fils de Yaʿraʿâ (?). »

Autour de l'encadrement :

« Dans le mois de çafar de l'an 607. »

1. Tout ce que le *Târîkh Munedjdjim-bâchy* (t. III, p. 27) raconte après cet événement s'applique à son fils Ibrâhîm.

Cette date correspond au mois d'août 1210; Ghiyâth-ed-dîn Kaï-Khosrau Ier régnait encore à Qonya. Cela me paraît indubitablement prouvé par cette inscription, dont la lecture ne laisse pas place au doute. Il est vrai que la collection de Ghâlib-bey (*op. cit.*, p. 22) contient une monnaie d'argent frappée à Qonya en 606 par ʿIzz-ed-dîn Kaï-Kaoûs Ier; mais en présence de notre inscription, cette date me semble tout à fait douteuse, et comme l'auteur du catalogue de monnaies de Ghâlib-bey n'a pas donné la représentation phototypique de cette pièce, il nous sera permis, jusqu'à nouvel ordre, de croire à une erreur de lecture et d'adopter la date de 607 pour celle de la mort de Kaï-Khosrau Ier (voir ci-dessus, inscriptions n° 11 et n° 33). Le champ de bataille où cet événement se produisit est trop peu éloigné de Qonya pour supposer qu'au mois de çafar de cette année le lapicide ignorât la fin tragique de ce souverain.

N° 56.

Fontaine dans le quartier de Chèmsî.

امر بعمارة هذا العين السلطان الاعظم ظل الله
فی العالم السلطان بن سلطان سلطان سليم شاه خان
ابن سلطان بايزيد خان اعز الله انصاره فی سنة ست وعشرين وتسعمايه

« A ordonné la construction de cette fontaine, le grand sultan, ombre de Dieu dans l'univers, le sultan fils de sultan, Sultân Sélîm-châh, le Khan, fils du sultan Bâyézîd-Khan (que Dieu rende glorieuses ses victoires!), l'an 926. »

L'an 926 commence le 23 décembre 1519; c'est celle où mourut Sélîm Ier, conquérant de l'Égypte (8 chawwâl 926 = 22 septembre 1520).

N° 57.

Mausolée d''Atéch-bâz Vélî (le saint artificier), sur la route de Mérâm, à quarante-cinq minutes de Qonya. Au-dessus de la fenêtre qui donne sur la route.

هذا القبر
السعيد الشهيد المرحوم شهر

الهلم والدين بن يوسف بن عز الدين

نشر الى رحمة الله تعالى في شهر رجب

سنة اربع وثمانين وستمائة غفر الله

« Ce tombeau [est celui de] l'heureux martyr, le pardonné, Chèms el-millè w'èd-dîn, fils de Yousouf, fils d'ʿIzz-ed-dîn. Il a ressuscité vers la miséricorde du Dieu très haut, dans le mois de rédjèb de l'an 684. (Que Dieu lui pardonne!) »

Je lis, à la première ligne, المرحوم شمس; à la troisième, نشر, et à la quatrième ستمائة, d'après l'inscription n° 58 ci-dessous, et enfin غفر الله [له]. La date donnée correspond au milieu de septembre 1285, et aux premières années du règne de Ghiyâth-ed-dîn Masʿoûd II, avant-dernier souverain seldjouqide.

N° 58.

Sur le tombeau lui-même, à l'intérieur dudit mausolée. D'un côté :

هذا القبر

السعيد شهيد

شمس الدين بن يوسف بن عز الدين

De l'autre côté :

في منتصف

شهر رجب

سنة اربع وثمانين وستمائة

« Ce tombeau [est celui de] l'heureux martyr Chèms-ed-dîn, fils de Yoûsouf, fils d'ʿIzz-ed-dîn. »

Dans le milieu du mois de rédjeb de l'an 684 (milieu de septembre 1285).

TROISIÈME PARTIE

Sîwâs.

Sîwâs, l'ancienne Sébaste, a conservé de la domination des Seldjouqides des restes de beaux monuments qui ont toujours fait l'admiration des voyageurs. Dans son mémoire adressé à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres daté d'Erzeroum, 7 août 1838[1], Eugène Boré, alors sur la route de Perse où devait se révéler sa vocation religieuse, énumère les monuments du moyen âge que cette ville possède encore :

1° Il parle d'abord des deux citadelles de la ville, l'une supérieure et l'autre inférieure. Il a relevé, inexactement d'ailleurs, l'inscription arabe placée sur la porte principale de la citadelle inférieure, qui donne la date de la reconstruction de ce château, en 621 de l'hégire. Cette inscription, gravée sous le règne d'ᶜAlâ-ed-dîn Kaï-Qobâd Ier, indique que les fortifications de Sîwâs n'ont été achevées, par la construction de la citadelle inférieure, qu'en 621 (1224). Comparez ce que nous avons dit au sujet de l'inscription n° 48 ci-dessus. Les ruines de la citadelle inférieure ont provoqué l'admiration du futur maréchal de Moltke quand il les visita le 11 mars 1838 : « Je n'ai vu nulle part, écrivait-il alors, dans aucune église gothique, une richesse de sculptures comparable à ce qu'offre la façade de la mosquée turque. Chaque pierre est une ciselure faite avec le plus grand art. Le portail est tout ce que l'on peut imaginer de plus gracieux, de plus élégant, de plus magnifique; des guirlandes de fleurs, des feuilles et des arabesques couvrent la moindre surface, et pourtant le tout fait un effet des plus harmonieux[2]. »

2° Un hôpital construit en 624 par le même souverain, qui était alors transformé en *tekkié* ou couvent, occupé par quelques étudiants en théologie (voir l'inscription n° 61, plus loin).

1. Publié dans la *Correspondance et Mémoires d'un voyageur en Orient*, Paris, 1840, t. Ier, p. 357 et suivantes.

2. *Lettres du maréchal de Moltke sur l'Orient*, traduites, p. 195.

3° Une école bâtie dans le même siècle, et élevée par un Mohammed, fils de Mohammed, qui prend le nom de Soleil de la religion et du monde (voir inscription n° 60, plus loin).

4° Une école qui a pour fondateur Ghiyâth-ed-dîn Kaï-Khosrau Ier, fils de ʿIzz-ed-dîn Qylydj-Arslân II ; c'est aujourd'hui le *Geuk-Médrésé* (voir inscription n° 65, plus loin).

5° Une autre école, « œuvre d'un pieux personnage, comme l'indiquent les inscriptions mystiques qui entourent son tombeau. Il était appelé *Muzaffer-Houbet* (sic)*-ullah* ».

M. Séon, vice-consul de France à Janina, qui était, au commencement de 1893, titulaire du poste de Sîwâs, a bien voulu, à ma demande, faire copier les inscriptions arabes figurant sur les monuments seldjouqides de cette ville. C'est d'après sa copie qu'elles sont données ici.

N° 59.

En face du médrésé dit *Chifâ'iyyé*.

وماكان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون

« Il ne faut pas que tous les croyants marchent à la fois à la guerre. Pourquoi ne marcherait-il pas plutôt un détachement de chaque tribu, afin que, s'instruisant dans la foi, les uns puissent instruire à leur retour leurs concitoyens, et afin que ceux-ci sachent se prémunir? » (Traduction de Kazimirski).

Verset du Qor'ân, sourate IX, v. 123.

N° 60.

Au-dessus de la porte du même médrésé (en face, par conséquent, de la *Chifâ'iyyé*).

امر بعمارة هذه المدرسة الصاحب الاعظم ملك الملوك الوزراء فى العالم
شمس الدنيا والدين محمد بن محمد بن محمد صاحب الديوان خلد الله دولته
فى سنة سبعين وستمائة

« A ordonné la construction de ce collège le grand *çaḥib*, prince des princes chargés des affaires [du peuple] dans le monde, Chèms-ed-dounyâ w'èd-dîn Moḥammed, fils de Moḥammed, fils de Moḥammed, maître du conseil (que Dieu éternise sa prospérité !), en l'an 670. »

Cette date (année commençant le 6 août 1271) correspond au règne de Ghiyâth-ed-dîn Kaï-Khosrau III (comparez inscription de Qonya n° 37, ci-dessus)[1]. Nous n'avons pas trouvé de renseignements sur ce Chems-ed-dîn Moḥammed.

N° 61.

Au-dessus de la porte d'entrée du médrésé dit *Chifâ'iyyé*, ancien hôpital[2].

امر بعمارة هذه الدائرة الصحة السلطان ظل الله فى العالم ادام الله ايامه
عز الدنيا والدين ركن الاسلام والمسلمين سلطان البر والبحر بآل سلجوق
ابو الفتح كيكاوس بن كيخسرو برهان امير المؤمنين تاريخ فى سنة اربعة [و]ستمائة

« A ordonné de construire ce cercle de santé[3], le sultan, ombre de Dieu dans l'univers (qu'il éternise ses jours !), ʿIzz-ed-dounyâ w'èd-dîn, pierre angulaire de l'islamisme et des musulmans, souverain de la terre et de la mer pour la famille de Seldjoûq, le victorieux Kaï-Kâous, fils de Kaï-Khosrau, preuve du Prince des croyants, à la date de l'année 604[4]. »

L'essai de traduction donné dans le récit de voyage du comte de Cholet (ouvrage cité, p. 93) porte la date de 604, comme ma copie; Eugène Boré a lu 624. Ces dates sont

1. On peut voir une phototypie représentant la porte de ce medressé, dans le récit du voyage du comte de Cholet, *Arménie, Kurdistan et Mésopotamie*, Paris, Plon, 1892, p. 10, et un essai de traduction de cette inscription, p. 93, note.

2. Voir la photographie donnée dans le même ouvrage, p. 46.

3. Eugène Boré a lu دار الصحة.

4. Notre copie a par erreur ستمائة. Le mot اربعة est également incorrect; il faut lire اربع. Voir un essai de traduction dans le récit de voyage du comte de Cholet, *l. l.*

inexactes; il faut lire 614 (commençant le 10 avril 1217), c'est la seule qui convienne au règne d'ʿIzz-ed-dîn Kaï-Kâous Ier, qui débuta en 607 pour finir en 616 (voir l'inscription d'Ishâqly, n° 11). Sur le *dâr ech-chifâ* que ce prince avait fait construire et où il fut enterré, comparez Ibn-Bîbî (textes publiés par M. Houtsma, t. III, p. 183).

Les mots « couronne de la maison des Seldjouqides » lus par Boré et « diadème de la dynastie seldjouk » lus par le lieutenant Julien (Cholet, *ibid.*) prouvent qu'il y a un mot de passé dans ma copie et qu'à la troisième ligne il faut lire تاج آل سلجوق et modifier la traduction en conséquence. De même je soupçonne, d'après l'expression « cour de santé » employée par le lieutenant Julien, que la lecture de Boré دار الصحة doit être bonne et que le texte épigraphique porte en effet دار (ce qui signifie, en Syrie, « cour d'une maison », d'où la traduction ci-dessus) au lieu de الدائرة.

N° 62.

Au-dessus d'une grande voûte qui se trouve à l'intérieur de l'ancien hôpital, en face de la grande porte d'entrée.

Passage du Qor'ân (sourate III, v. 16 et 17) : « Dieu a rendu ce témoignage : Il n'y a point d'autre Dieu que lui; les anges et les hommes doués de science et de droiture répètent : Il n'y a point d'autre Dieu que lui, le puissant, le sage. La religion de Dieu est l'Islam. Ceux qui suivent les Écritures ne se sont divisés entre eux que lorsqu'ils ont reçu la science, et par jalousie. Celui qui refusera de croire aux signes de Dieu éprouvera combien il est prompt à demander compte des actions humaines. » (Traduction de Kazimirski.)

N° 63.

Inscription en lettres koufiques, au-dessous de l'inscription précédente.

ابتون ازریون پرفتون لو غسلین نیث افتولا که طالوتیر

فوتومند موامیث ایندوس ناکردش پیت پیش

Ces deux lignes sont restées jusqu'ici rebelles à toute interprétation.

N° 64.

Au-dessus de la porte du mausolée.

لقد أخرجنا من سعة القصور الى ضيق القبور يا حيرتاه ما أغنى
عني ماليه هلك عني سلطانيه تحقق الانتقال تبين الرحال عن
كل ما شكّ النزال فى اربع من شوال سنة سبع عشر وستمائة

« Voici qu'on nous a fait sortir des vastes palais pour les tombeaux étroits ; ô étonnement! « A quoi m'a servi ma fortune? ma puissance a péri[1] »; le départ est certain, le déplacement est sûr, loin de cette hospitalité à laquelle on s'attache. Le 4 chawwâl 617 (2 décembre 1220). »

Il est difficile, au premier abord, de douter que l'on n'ait sous les yeux, sur le mausolée qui renferme le tombeau du fondateur de l'hôpital, la date même où est mort ʿIzz-ed-dîn Kaï-Kâous Ier. C'est bien d'ailleurs le même texte que Djénâbî a vu et reproduit dans son ouvrage, autant qu'on peut en juger par la traduction que Hammer nous en a donnée (*Histoire de l'Empire ottoman*, t. I, p. 367); la date y est également celle de chawwâl 617. Mais nous avons vu, à propos de l'inscription d'Isḥâqly n° 11, que ce prince mourut à Vîrân-Chéhir en 616 et que son corps fut transporté ensuite à Sîwâs pour y être inhumé dans l'hôpital qui était sa création; la date que porte le monument pourrait être celle où a eu lieu l'inhumation définitive. En effet, son frère et successeur ʿAlâ-ed-dîn Kaï-Qobâd Ier a fait frapper à Qonya des monnaies d'argent qui portent la date de 616 (catalogue de la collection Ghâlib-bey, p. 26), et nous avons vu que ce prince était resté en prison jusqu'au moment où le conseil des émirs avait décidé de l'élire en remplacement de son frère défunt (voir inscription de Qonya, n° 23). La date de 616 n'est pas douteuse et celle du 4 chawwâl 617 est celle où a eu lieu l'inauguration définitive du monument.

1. Qor., sour. LXIX, v. 28-29.

N° 65.

Sur la porte du Geuk-Médrésé (le collège bleu, ainsi nommé sans doute à cause de sa décoration de faïences).

عُمِّر فى ايام دولة السلطان الاعظم شاهنشاه المعظم غياث الدنيا
والدين كيخسرو [بن] قلج ارسلان خلد الله دولته

« [Ce collège] a été construit sous le règne du grand sultan, roi des rois magnifié, Ghiyâth-ed-dounyâ w'èd-dîn, Kaï-Khosrau [fils de] Qylydj-Arslân (que Dieu éternise son empire!). »

La copie que j'ai entre les mains porte الدولة, اعيان au lieu de غياث, et قلنج pour قلج, mais ce sont évidemment des fautes dues à l'ignorance et à l'inexpérience du copiste; elles ont été aisément corrigées d'après les monuments similaires.

L'inscription suivante (n° 66) nous permet de fixer avec certitude le nom du prince régnant et la date du monument.

N° 66.

Même endroit, au-dessus de la porte principale.

امر بعمارة هذه المدرسة المباركة فى ايام دولة السلطان الاعظم شاهنشاه
المعظم غياث الدنيا والدين كيخسرو بن قلج ارسلان خلد الله دولته الصاحب
الاعظم الدستور المعظم ابو الخيرات والحسنات فخر الدولة والدين على بن حسين
احسن الله عاقبته فى غرة محرم سنة سبعين وستمائة
عمل استاذ
كالوياز

« A ordonné de construire ce collège béni, sous le règne du grand sultan, roi des rois magnifié, Ghiyâth-ed-dounyâ w'èd-dîn, Kaï-Khosrau, fils de Qylydj-Arslân (que Dieu éternise son empire!), le grand *çâḥib*, le ministre magnifié, généreux



et bienfaiteur, Fakhr-ed-daulè w'èd-dîn, ʿAlî, fils de Ḥoséïn (que Dieu rende bonne sa fin !), le premier jour de moḥarrem de l'an 670.

« Œuvre du maître Kâloyâz (?). »

Comme pour le texte précédent, ma copie porte اعيان au lieu de غياث, et قلج pour قلج; de plus, le groupe بعمارة, au début, a été lu نعمان par le copiste de Sîwâs; la correction en est aisée. Au lieu de عاقبته, le copiste a lu, une première fois, عافيته, et une seconde fois عواقبته (*sic*), mais la comparaison avec l'inscription n° 12 d'Isḥâqly prouve que notre correction est bonne.

L'année 670 a commencé le 9 août 1271; elle correspond au règne de Ghiyâth-ed-dîn Kaï-Khosrau III, fils de Rokn-ed-dîn Qylydj-Arslân IV. Nous nous sommes suffisamment étendu sur le règne de ce prince ainsi que sur son ministre Fakhr-ed-dîn ʿAlî ben Ḥoséïn, surnommé *Çâḥib ʿAṭâ*, à propos de l'inscription de Qonya n° 50.

N° 67.

A l'intérieur du même monument, sur le vieux cintre en face de la porte d'entrée.

امر بانشاء هذه المدرسة المباركة تقرّبا الى الله تعالى الصاحب الاعظم الدستور المعظم

مولى الموالى النعم رسوم الكرم قوام الدولة القاهرة ونظام الملّة الزاهرة ابو الخيرات

والطاعات والحسنات فخر الدولة والدين على بن حسين احسن الله عاقبته فى غرّة محرم

سنه سبعين [و]ستمائة

« A ordonné la construction de ce collège béni, comme un moyen de se rapprocher du Dieu très haut, le grand *çâḥib*, le ministre magnifié, le maître des bienfaiteurs, (distributeur de) marques de générosité, soutien de l'empire victorieux, orga-

nisateur de la nation brillante, le bienfaiteur, le pieux, l'homme de bien, Fakhr-ed-daulè w'èd-dîn, ʿAlî ben Ḥoséïn (que Dieu améliore sa fin!), le premier jour de moḥarram de l'an 670. »

La copie porte, comme celle de l'inscription précédente, عافيته pour عاقبته. Sous cette inscription se trouvent tracés deux versets du Qor'ân (*Ayat el-korsî*, sour. II, v. 256, et sour. III, v. 17); puis vient l'inscription n° 69 ci-dessous.

N° 68.

Inscriptions à l'extérieur et à l'intérieur du même monument.

A. Sur la fenêtre extérieure de la mosquée :

افضل البقاع المساجد

« Les plus nobles des constructions sont les oratoires. »

B. Sur la fenêtre intérieure de la mosquée :

افضل الدين الورع

« Ce qu'il y a de meilleur dans la religion, c'est la piété[1]. »

C. Au-dessus de la porte de la mosquée :

بسم الله الرحمن الرحيم وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدًا صَدَق الله العظيم

« Au nom de Dieu, clément, miséricordieux. Les mosquées sont à Dieu; or, n'invoquez, avec lui, personne autre (Qor., sour. LXXII, v. 18). Dieu, le très grand, a dit vrai. »

D. Sur la porte de la première chambre, à droite :

من كلام امير المؤمنين على كرّم الله وجهه

« Apophtegmes du prince des croyants ʿAlî (que Dieu ennoblisse son visage! »

1. *Hadîth* de Mahomet. Cf. *Konoûz el-Ḥaqâïq* d'ʿAbd-er-Ra'oûf el-Minâwî, éd. lithogr. en 1285 hég., p. 19.

Cela indique que les inscriptions qui vont suivre sont des proverbes attribués à ʿAlî, fils d'Abou-Ṭâlib.

E. Sur la porte de la deuxième chambre :

ازكى المال ما اشتريت به الاخرة

« L'argent le plus pur, c'est celui avec lequel on achète la vie future. »

F. Sur la porte de la troisième chambre :

اقرب الناس من الانبياء اعلمهم بما امروا به

« Celui d'entre les hommes qui se rapproche le plus des prophètes, c'est celui qui sait le mieux ce qui leur a été ordonné. »

G. Sur la porte de la quatrième chambre :

اشرف العلم ما ظهر فى الجوارح والاركان

« La plus noble science, c'est ce qui se manifeste dans les membres et les éléments. »

H. Sur la porte de la cinquième chambre :

افضل الشرف بذل الاحسن

« L'honneur parfait, c'est de prodiguer les bienfaits. »

I. Sur la porte de la sixième chambre :

اوضع العلم ما وقف على اللسان

« Ce qu'il y a de plus infime dans la science, c'est ce qui n'est que sur le bout de la langue. »

J. Sur la porte du jardin :

على كل باب من ابواب الجنة مكتوب لا اله الا الله محمد رسول الله

« Sur chacune des portes du paradis est écrite la formule : Il n'y a de dieu que Dieu, et Mahomet est son prophète. »

K. Sur la porte de la septième chambre :

من اشتاق الى الجنة سارع الى الخيرات

« Celui qui désire entrer au paradis s'empresse d'accomplir de bonnes œuvres[1]. »

L. Sur la porte de la huitième chambre :

قال النبى صلى الله عليه وسلم

« Le prophète a dit [que Dieu le bénisse et le salue!] : »

Suivent des *ḥadîth* ou traditions de Mahomet (de M à R).

M. Sur la porte de la neuvième chambre :

من يُرِدِ الله به خيرًا يفقّهه فى الدين

« Celui à qui Dieu veut du bien, il le rend intelligent dans la religion[2]. »

N. Sur la porte de la dixième chambre :

من علم حتى يكون منتهاه الجنة

« Qui sait si le terme de ses efforts sera le paradis? »

O. Sur la porte de la onzième chambre :

من سئل عن علم يعلمه فكتمه أُلجم بلجام

« Celui qu'on interroge sur une science qu'il sait, et qui la dissimule, c'est comme si on l'avait bridé[3]. »

P. Sur la porte de la douzième chambre :

الانبياء قادة والفقهاء سادة ومجالسهم زيادة

1. *Ḥadith* de Mahomet; cf. *Konoûz*, p. 136, qui donne la variante سابق pour سارع.

2. *Konoûz*, p. 149.

3. *Id. opus*, p. 141, qui supprime يعلمه et ajoute à la fin من نار.

« Les prophètes sont des conducteurs, les jurisconsultes des seigneurs, et leurs séances sont un accroissement (d'honneur ou de science)[1]. »

Q. Sur la porte de la treizième chambre :

افضل العبادة الفقه

« Le meilleur exercice de piété, c'est (l'étude de) la jurisprudence[2]. »

R. Sur la porte de la quatorzième chambre :

افضل عبادة امّتى قراءة القرآن

« Le meilleur exercice de piété de mon peuple, c'est la lecture du Qor'ân[3]. »

N° 69.

Même endroit, au-dessous de l'inscription n° 67.

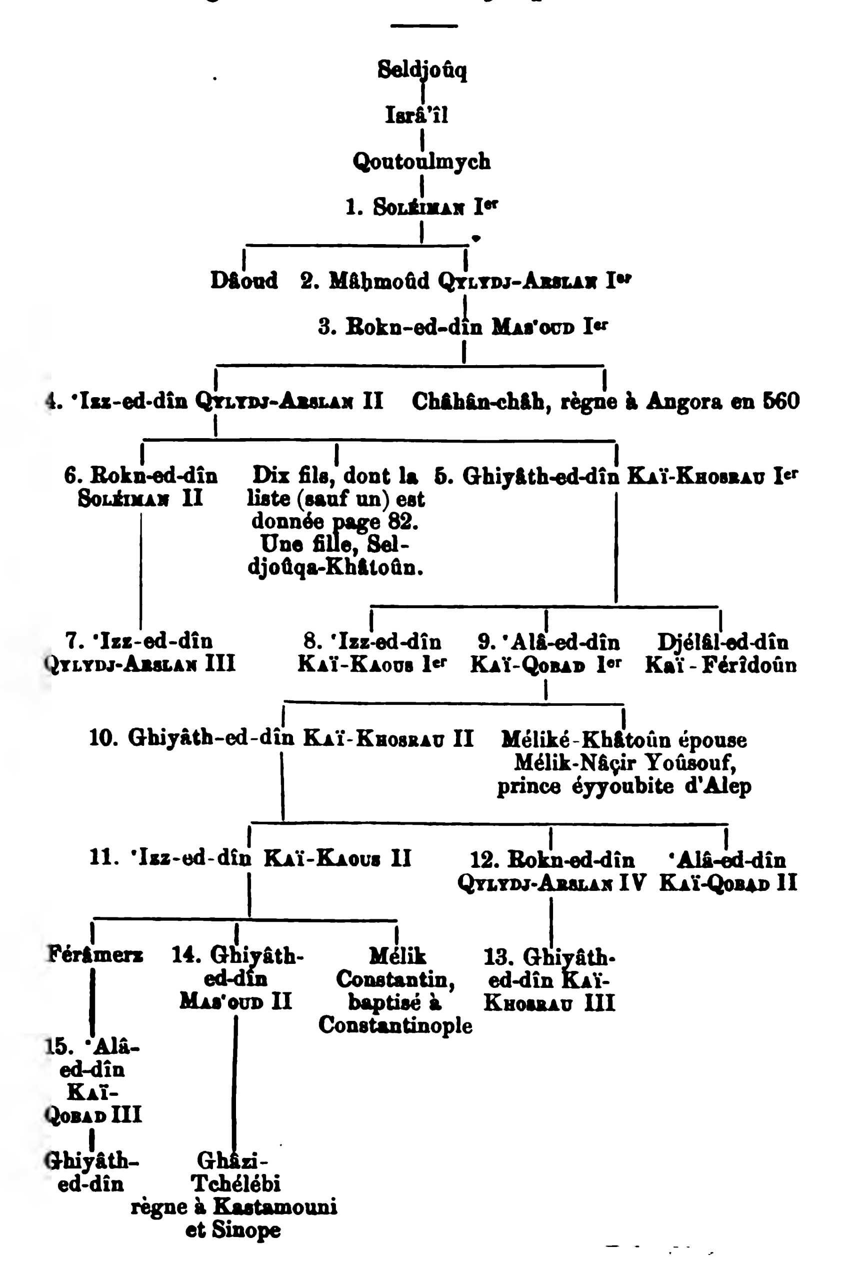
اللهمّ أيّد وانصر عبدك وخليفتك السلطان الاعظم والخاقان المعظم
مولا ملوك العرب والعجم ظلّ الله فى العالم ادام الله دولته وسلطنته
الى يوم القيام

« O Dieu! aide et secours ton serviteur, ton vicaire, le grand sultan, le khaqan magnifié, maître des rois arabes et persans, ombre de Dieu dans l'univers (que Dieu fasse durer sa prospérité et son empire jusqu'au jour du jugement!) »

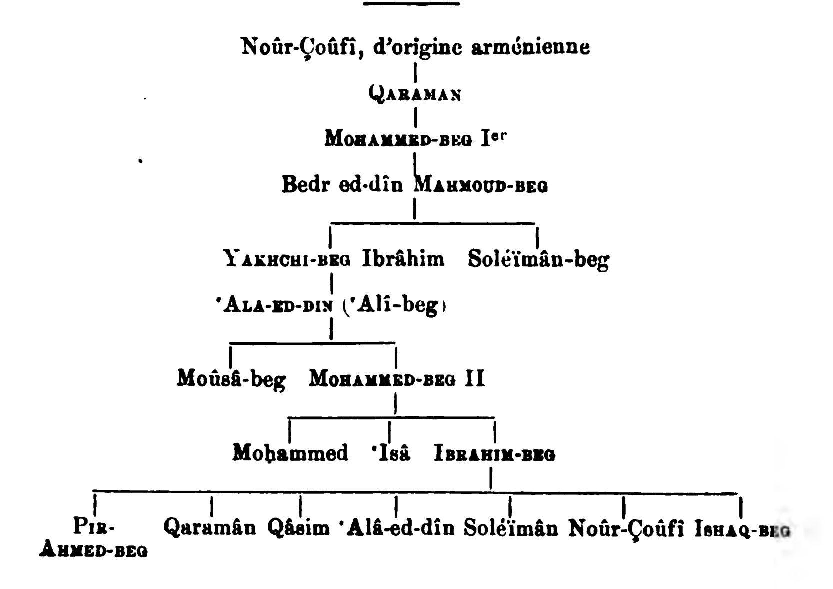
Le souverain dont le nom n'est pas donné dans cette inscription est visiblement celui qui régnait lors de la construction du *Geuk-Médrésé*, c'est-à-dire Ghiyâth-ed-dîn Kaï-Khosrau III (voir, ci-dessus, l'inscription n° 66).

1. *Konoûz*, p. 51, qui lit عبادة au lieu de زيادة.
2. *Id. opus*, p. 19.
3. *Id. opus*, p. 19, qui ajoute نظرًا à la fin.

Généalogie des sultans seldjouqides de Roûm.



Généalogie de la famille de Qaramân.



Un Dernier Mot sur le kharoṣṭhi.

L'alphabet kharoṣṭhi présente, à l'investigation moderne, moins d'intérêt que son associé le brahma-lipi que j'ai étudié dans le dernier cahier de cette revue. Son origine araméenne est généralement admise et la question de son âge ne laisse place au doute que sur un espace de cent quatre-vingt-dix ans qui séparent Darius I[er] d'Alexandre le Grand (de 521 à 331). Étant donné, d'une part, que cette écriture n'a pas laissé de littérature dans l'Inde et que, d'autre part, les recherches récentes n'ont pas apporté de nouveaux éléments pour modifier le résultat que j'ai obtenu dans ma première étude sur les alphabets indiens, à savoir que l'écriture kharoṣṭhi, appelée alors indo-pali ou bactrienne, a sa source dans l'écriture alexandrino-ptolémaïque, je croyais n'avoir plus à revenir sur cette question qui est plutôt du domaine de la curiosité. Le nouveau mémoire de M. G. Bühler, *The Origin of the kharoṣṭhi alphabet*, m'oblige à la reprendre. L'opposition de nos vues est absolue : je crois avoir démontré que les deux alphabets sont de l'époque d'Alexandre et que le brahma-lipi est le débiteur du kharoṣṭhi ; M. Bühler soutient au contraire que le brahma-lipi date du VIII[e] siècle avant J.-C., et que le kharoṣṭhi, qui date du commencement de l'époque des Achéménides, doit certains de ses éléments au brahma-lipi. La première de ces hypothèses me paraissant avoir été suffisamment réfutée par mon dernier travail, il me reste maintenant à examiner sa thèse relative au kharoṣṭhi, à cause de la dépendance qu'il lui attribue à l'égard du brahma-lipi, dépendance qui, si elle était démontrée, appuierait du même coup l'antiquité de ce dernier alphabet. Heureusement, cette question ne comporte pas autant de complications que celle qui touche au brahma-lipi ; un petit nombre de considérations suffiront à mettre la chose au clair. Mais avant d'y procéder, il me paraît utile de résumer l'introduction de M. Bühler.

I

« Le progrès très considérable atteint jusqu'ici, dit le savant indianiste, est dû tout particulièrement aux travaux de MM. E. Thomas, Isaac Taylor et sir A. Cunningham. M. Cunningham a déterminé le premier le caractère purement indien du kharoṣṭhi, et grâce à ses découvertes d'anciennes monnaies dans les ruines de Taxila, a montré que cet alphabet a occupé une position secondaire même dans l'Inde du nord-ouest. M. Cunningham signale que pas une seule inscription kharoṣṭhi n'a été trouvée au nord de l'Hindou-Kouš, mais uniquement dans la région de l'ancien Gandhara. M. Thomas a résolu la question de savoir à quelle espèce d'écriture appartenait le prototype du kharoṣṭhi, en montrant que les signes pour *da*, *ra*, *ba*, *va* et *ra* ressemblaient aux lettres *daleth*, *nun*, *beth*, *waw* et *resh* de l'alphabet araméen de transition. De son côté, M. A. Taylor a réussi à faire comprendre comment les Indiens du nord-ouest ont pu faire connaissance avec les caractères araméens pour composer avec leur secours un nouvel alphabet. Il a suggéré l'idée que la conquête achéménide, qui eut lieu vers 500 avant notre ère, introduisit l'écriture araméenne dans le Panjab et l'y fit naturaliser. Le mot *dipi* signifiant écriture, qui a été emprunté par les Indiens aux Perses, montre l'influence perse dans la province occupée par ces derniers et qui comprenait la plus grande partie du Pandjab (p. 44-47).

« Toutefois, il reste encore deux lacunes qui ont besoin d'être comblées. La théorie achéménide exige qu'on montre que les anciens Perses ont réellement employé les lettres araméennes et que, en outre, il existait des circonstances particulières qui contraignirent les Indiens à employer ces lettres. Le second point est à présent particulièrement important, parce que l'*évidence littéraire*, relativement à l'usage de l'écriture dans l'Inde (avec laquelle l'*évidence épigraphique* concorde pleinement), *prouve* que les Hindous n'étaient aucunement (by no means) illettrés aux ve et vi^e siècles avant J.-C., mais qu'ils possédaient alors un alphabet et en faisaient

largement usage, alphabet qui était probablement une forme du brahma-lipi. Aussi longtemps qu'il fut possible de maintenir que les Hindous n'ont pas appris l'art d'écrire antérieurement à 400 avant J.-C., il était facile de comprendre que l'usage des lettres araméennes, par les conquérants de l'Inde nord-ouest, avait agi comme un stimulant naturel pour leurs sujets indiens à former de ces caractères un alphabet pour leur propre langue. Mais le cas est différent si nous devons admettre que les Hindous possédaient déjà une écriture propre avant la conquête perse. En admettant cela, il devient nécessaire de montrer qu'il y avait des circonstances qui les avaient obligés à employer l'alphabet de leurs conquérants.

« Les deux points que je viens de discuter me semblent expliqués par certaines découvertes faites dans les dernières années dans la paléographie sémitique. Les importants articles de M. Clermont-Ganneau dans la *Revue archéologique* de 1878 et 1879, ont montré que la langue et l'écriture araméennes qui déjà dans les temps de l'empire assyrien se rencontrent dans les contrats et sur les poids légaux officiels, étaient fréquemment employées pour la correspondance officielle, les comptes et les autres enregistrements officiels sous le gouvernement des rois achéménides dans diverses provinces de leur empire. L'Égypte a fourni des inscriptions araméennes sur pierre et sur terre cuite ainsi que des écrits sur papyrus adressés à des gouverneurs perses ; dans l'Asie occidentale et en Arabie, on a trouvé en même temps des inscriptions et des monnaies de satrapes à légendes araméennes, et la Perse même a fourni une inscription araméenne (dont il n'existe malheureusement pas de fac-similé digne de confiance) à Senk-Qaleh, à moitié chemin entre Tabriz et Téhéran. Et j'ajoute qu'il y a aussi une bribe (scrap) d'évidence littéraire sur ce même point. Une donnée contenue dans le livre d'Esdras, IV, 7, conduit à la conclusion que la langue et l'écriture araméennes étaient bien connues à la chancellerie impériale de Suse. Car il est dit qu'une lettre adressée par les Samaritains à Artaxerxès fut écrite en araméen et traduite en araméen. Les Samaritains auraient difficilement adopté l'araméen (aramît) en abordant leur souverain seigneur, s'il n'avait pas été d'un usage commun

dans la correspondance officielle expédiée du secrétariat impérial ou reçue par lui. La coutume elle-même doit sans doute être expliquée par une forte infiltration d'Araméens, ou d'hommes experts dans la science des Araméens, dans les grades inférieurs du service civil perse, parmi les scribes, les comptables, les trésoriers et monnayeurs, et cela ne dépasse pas ce que l'on pouvait attendre, à savoir qu'une race comme les Perses arrive subitement à la possession d'un très vaste empire et devient l'héritière d'une civilisation plus ancienne.

« Dans ces circonstances, il semble naturel d'admettre que les satrapes perses amenaient aussi avec eux dans l'Inde leur suite de subordonnés qui étaient habitués à l'usage des lettres et de la langue araméennes. Et cela semble expliquer parfaitement comment les Hindous des provinces indo-perses ont été amenés (driven) à utiliser les caractères employés communément par les scribes et les comptables des conquérants, bien qu'ils possédassent déjà une écriture à eux. L'alphabet kharoṣṭhi paraît ainsi être le résultat d'une correspondance (intercourse) entre les officiers des satrapes et les autorités indigènes, les princes indiens et les chefs des villes et des villages qui, ainsi que le montrent les comptes de l'État du Panjab au temps de l'invasion d'Alexandre, leur furent laissés en possession par les Perses en considération du payement de leur tribut. Les Hindous employèrent probablement au début les caractères araméens purs, précisément comme ils adoptèrent plus tard l'écriture arabe pour un certain nombre de leurs dialectes, et ils introduisirent dans le cours des temps les modifications qui s'observent dans l'alphabet kharoṣṭhi, procédé pour lequel les additions à l'alphabet arabe, employé pour écrire le hindi, fournit une analogie, peut-être imparfaite, mais néanmoins digne de remarque.

« A l'appui de ces combinaisons conjecturales on peut produire trois autres points. En premier lieu, le kharoṣṭhi est non pas un alphabet de pandit, mais un alphabet de scribe (not a Pandit's, but a clerk's alphabet). Cela me semble ressortir d'une manière évidente de l'apparence cursive des signes qui a été souvent notée par d'autres, par son système vocalique imparfait (d'après le point de vue indien), qui ne contient pas de voyelles longues,

par l'emploi de l'anusvara pour la notation de toutes les nasales avant les consonnes et par la substitution presque constante de consonnes simples à des consonnes doubles. L'expression des voyelles longues par des signes séparés, qui ne se rencontre dans aucun autre ancien alphabet en dehors du brahma-lipi, fut sans doute naturelle et désirable pour les phonéticisants (phoneticists) et les grammairiens qui développèrent ce dernier alphabet. Mais cela est un encombrement inutile pour les hommes d'affaires dont le but est plutôt l'expédition rapide du travail (the expeditious despatch of work) que l'exactitude philologique ou phonétique. Il s'ensuit que même les scribes et les hommes d'affaires indiens qui faisaient usage du brahma-lipi n'avaient jamais prêté beaucoup d'attention à l'usage correct, bien qu'ils fussent instruits par des brahmanes dans les principes de leur alphabet particulier. Si donc ces signes, qui ont seulement une valeur pour des hommes d'école, ne se rencontrent pas dans le kharoṣṭhi, on peut naturellement en inférer que cet alphabet a été construit par des personnes qui n'ont eu d'égards qu'aux besoins de la vie ordinaire. Les deux autres particularités mentionnées, la substitution de l'anusvara à toutes les nasales devant des consonnes et celle de consonnes simples aux doubles (comme *ka, ta* pour *kka, tta*, etc., et *kha, dha* pour *kkha, ddha*, etc.,) sont clairement les expédients (devices) des scribes qui voulaient expédier rapidement leur travail. S'il en est ainsi, le kharoṣṭhi paraît être un alphabet construit particulièrement en vue des besoins des scribes; cela confirme convenablement (agrees with and confirms) la supposition émise ci-dessus, d'après laquelle il fut le produit de la correspondance officielle entre les satrapes et celle des chefs indigènes ou d'autres autorités (p. 47-50). »

Telles sont les considérations par lesquelles M. Bühler aborde l'étude du kharoṣṭhi; je les ai traduites intégralement, malgré certaines longueurs et répétitions qui auraient pu être abrégées. On peut les résumer sous les deux chefs suivants :

1) Le kharoṣṭhi est un alphabet né dans le Gandhara et est à peu près resté confiné dans cette région.

2) Il a été introduit dans l'Inde au temps des premiers

Achéménides par les satrapes perses et leurs secrétaires qui faisaient usage de l'araméen.

Je n'ai rien à redire sur le premier point, qui se fonde sur des faits que je ne suis pas à même de contrôler et peut être admis comme très probable.

Le second point contient une partie sur laquelle nous sommes tous d'accord, savoir l'introduction de cet alphabet dans l'Inde par des satrapes et leurs scribes qui employaient l'araméen comme une langue officielle. Le désaccord se produit sur la date de cette importation. M. Bühler, comme les autres indianistes précédemment cités, affirme qu'elle se place vers 500 avant J.-C., au début du gouvernement des Achéménides; j'ai montré, au contraire, qu'il faut descendre jusqu'aux conquêtes d'Alexandre dans ce pays, vers 330. M. Bühler n'ayant pas pris en considération les arguments historiques dont j'ai appuyé mon opinion dans mon premier mémoire, je les reprendrai plus loin après avoir examiné ceux que mon savant contradicteur vient de présenter dans les passages donnés plus haut.

Dans ma dernière étude sur le brahma-lipi, j'ai signalé la difficulté qu'il y a à admettre qu'un alphabet relativement imparfait, comme le kharoṣṭhi, ait été accepté par des personnes qui possédaient un alphabet aussi parfait que le brahma-lipi. M. Bühler a senti lui-même le poids d'une telle objection. Il l'écarte en alléguant que la nouvelle écriture, due aux relations avec les satrapes perses, était un alphabet de *scribe*, c'est-à-dire plus expéditif pour les gens du peuple que l'alphabet plus ancien, qui convenait exclusivement aux *pandits*, c'est-à-dire aux grammairiens et phonétistes. Mais, comme l'auteur reconnaît en même temps que les finesses du premier alphabet n'ont pas été observées par les hommes d'affaires, on ne voit plus la nécessité d'un second alphabet expéditif pour eux. Pour être conciliant, je voudrais concéder que les scribes négligents ont adopté la nouvelle écriture pour plaire à leurs gouverneurs étrangers. Je ne le peux. Dans ce cas, ils auraient simplement conservé les formes araméennes, ainsi que l'usage de noter les voyelles à l'aide des lettres *yod* et *waw* mises après les consonnes. Les profondes modifications subies par la forme

de toutes les consonnes araméennes en kharoṣṭhi et qui remontent à la naissance de cet alphabet, prouvent absolument que les scribes indiens cherchèrent à avoir un alphabet *national*, circonstance qui fait présumer qu'ils n'en avaient pas encore. L'antériorité du kharoṣṭhi, en laissant de côté la question de date, s'impose donc par la logique des faits : d'abord un alphabet d'affaires, ensuite un alphabet à tendance plus scientifique, mais réduit au plus strict nécessaire par des scribes pressés ou ignares. L'hypothèse émise par M. Bühler que les Hindous ont d'abord employé les *caractères araméens purs* et que les transformations n'ont eu lieu que plus tard est totalement gratuite et contraire à l'histoire graphique. Ni les Persans, ni les Hindous modernes, ni les peuples non sémitiques qui ont adopté l'écriture arabe n'ont eu garde d'en modifier la substance; ils se sont bornés à ajouter des signes *extérieurs* pour distinguer *tch* de *dj*, *j* de *z*, *p* de *b*, etc; quant au procédé des semi-voyelles, ils l'ont conservé immuablement, et tout nous donne à penser que les Indiens anciens auraient fait de même s'ils avaient pris l'habitude, pendant quelques années seulement, d'écrire leur langue avec les caractères araméens purs. Le kharoṣṭhi, aussi bien que le brahma-lipi, est une création instantanée du génie indien sur la base de l'araméen, ce qui n'empêche pas l'introduction de quelques perfectionnements secondaires plus tard, mais le fond n'en a jamais revêtu la forme pure de l'araméen générateur. En un mot, les fortes modifications imposées à presque toutes les lettres araméennes dans ces deux alphabets, telles que le renversement, l'addition de traits distinctifs, la suspension des voyelles aux consonnes, qui constituent leur physionomie particulière, viennent des premiers inventeurs, et ce cas étant donné, l'invention la moins parfaite est naturellement la plus ancienne.

Arrivons maintenant à la question de date. Cette question ne peut recevoir de solution définitive que par l'examen de chaque lettre au point de vue épigraphique. Cependant, comme M. Bühler a voulu la traiter préalablement dans son introduction, nous le suivrons en cette place. Ce savant se rallie à l'opinion de M. Taylor, qui déclare que ce sont les

satrapes perses du IV[e] siècle qui ont introduit et propagé l'écriture araméenne dans l'Inde. Quelques réflexions suffiront, je l'espère, pour démontrer l'invraisemblance, voire l'impossibilité d'une pareille hypothèse.

Rappelons d'abord deux faits historiques qu'on paraît avoir entièrement perdus de vue. Il est certain que l'annexion des provinces orientales, y compris le Pandjab, à la Perse a été faite par Cyrus, qui a régné de 560 à 529 avant l'ère vulgaire, et, depuis ce moment, cette partie de l'Inde est toujours resté soumise aux Achéménides. Je me demande donc pourquoi les savants que je viens de citer ne font pas remonter la création du kharoṣṭhi à la seconde moitié du VI[e] siècle, époque à laquelle des satrapes perses ont certainement été en fonction dans la région de l'Indus? La création d'une écriture s'impose incomparablement mieux au moment de l'installation d'un nouveau gouvernement et d'une comptabilité rigoureuse dans la perception des impôts. En vérité, si ces savants dévient de la logique de leur système et font bon marché de trois quarts de siècle pour placer cet événement à peu près durant le règne de Darius, de 521 à 484, c'est qu'ils ont pensé que, pendant les règnes de Cyrus et de Çambyse, la langue araméenne n'avait pas encore, dans les bureaux de l'administration centrale de Suse, cette prépondérance qu'elle a acquise plus tard. Cette considération est des plus justes, mais il faut regretter qu'ils ne l'aient pas appliquée avec plus de rigueur et de conséquence à toute l'époque achéménide, en tant qu'elle concerne l'état graphique de la Perse.

Pour faire accepter l'idée de l'introduction de l'araméen dans l'Inde par les satrapes perses, on se contente de dire que l'araméen était très connu à Suse. C'est insuffisant. Un gouvernement nouveau impose bien son écriture et même sa langue aux peuples illettrés, mais nullement une écriture étrangère, quelque répandue qu'elle soit. Or, la propre écriture achéménide a été précisément créée par Darius, savoir le système cunéiforme perse qui s'est conservé jusqu'à la chute de cette dynastie, système qui avait, en outre, cet avantage inappréciable de pouvoir s'appliquer beaucoup mieux que l'araméen aux langues de la haute Asie et de l'Inde, qui sont

toutes de la même famille. N'y a-t-il pas là une preuve historique que les satrapes achéménides ne sont pour rien dans l'origine du kharoṣṭhi? Une autre considération vient renforcer cette conclusion. Toutes les inscriptions araméennes connues jusqu'à ce jour sont aussi rédigées en langue araméenne; l'union de la langue et de l'écriture araméennes n'a été détruite que dans le proto-pehlevi des Arsacides, c'est-à-dire à l'époque postalexandrine; l'Inde ne peut pas faire exception à cette règle.

En résumé, le prototype araméen du kharoṣṭhi a été répandu dans la partie orientale de l'empire perse, y compris le Gandhara, par les satrapes et leurs scribes qu'Alexandre y avait amenés avec lui, non de la Babylonie, où la langue et l'écriture des cunéiformes prédominaient encore, mais de l'Asie antérieure et surtout de l'Égypte, où la rédaction araméenne était depuis longtemps officielle. Cette écriture était naturellement celle des papyrus.

II

Les indications les plus certaines sur l'âge du kharoṣṭhi nous seront fournies par les connexions détaillées avec les alphabets araméens connus et datés pour le moins approximativement. Pour éviter les tâtonnements et les choix arbitraires, il faut se borner à un genre unique d'inscriptions. Aussi, dans ma première étude, j'ai comparé les lettres kharoṣṭhi avec les lettres respectives des papyrus d'Égypte qui m'en ont paru être les modèles. Je vois, non sans étonnement que M. Bühler, qui n'a pas tenu compte du principe d'unité de lieu et de temps dans les dérivations qu'il a supposées pour les caractères brahma-lipi, persiste dans cette méthode pour dégager l'origine du kharoṣṭhi. Il nous explique ainsi sa manière : « The whole *ductus* of the Kharoṣṭhi with its long verticals or slanting downstrokes is that of the Saqqarah inscription of 482 B. C. and the probably contemporaneous larger Teima inscription, which Professor Euting assigns to *circiter* 500. It is also in these inscriptions that most of the forms occur, which apparently have served as models for the corresponding letters of the kharoṣṭhi. One or perhaps two seems to rest on

forms found in the same what later Lesser Teima, Serapeum and stele Vaticana inscriptions, while three are connected with older letters on the Assyrian weights and the seals and gems from Babylone. »

J'avoue que le résultat du pèlerinage de Saqqara à Teima et de l'Égypte en Babylonie ne m'inspire pas grande confiance; mais, quand le savant indianiste affirme que les inscriptions de Saqqara et de Teima contiennent toutes les lettres kharoṣṭhi moins cinq, il reconnaît par cela même que ces inscriptions ne doivent pas figurer dans les comparaisons, attendu qu'elles se bornent précisément à ces cinq lettres, les seules qui ont été modifiées au cours des ve et ive siècles avant notre ère; quant aux autres qui sont restées à peu près immuables, elles se trouvent aussi bien sur les gemmes babyloniennes que dans les papyrus et ne nous apprennent rien. Bref, pour être conséquent avec l'évidence matérielle, les inscriptions de Saqqara et de Teima ne doivent pas entrer en ligne de compte.

Ajoutons aussitôt que les autres inscriptions mentionnées ci-devant par M. Bühler sont également dépourvues des formes similaires aux cinq lettres kharoṣṭhi en question, tandis que les papyrus d'Égypte les contiennent toutes sans exception. Le choix de ces documents pour la comparaison épigraphique me paraît donc suffisamment justifié. Quant à la fixation de leur date, elle est garantie par les légendes monétaires du satrape Mazaïos, contemporain d'Alexandre, légendes qui montrent la même écriture que celle des papyrus.

Pour l'acquit de ma conscience, et afin que les lecteurs puissent juger en parfaite connaissance de cause, je crois utile de donner ci-après un tableau exact des transitions subies graduellement par ces lettres dans les divers documents précités pour aboutir aux formes des tessères et des papyrus qui ont servi de base au kharoṣṭhi.

A l'aide de ce tableau qui prend l'inscription de Teima pour premier terme de comparaison, les éléments de l'alphabet araméen de la dernière époque se divisent en trois classes.

1. Lettres qui n'ont subi presque aucun changement : *gimel* n° 1, *he*, *waw*, *ḥet*, *ṭet*, *kaph*, *lamed*, *samek* n° 1, *nun*, *ʿaïn*, *pe*, *çade*, *shin*, *taw*. Saqqara montre un *k* exceptionnel.

I. — TRANSFORMATION DES LETTRES ARAMÉENNES DEPUIS L'INSCRIPTION DE TEIMA JUSQU'A CELLES DES PAPYRUS.

Lettres.	Teima.	Saqqâra.	Memphis.	Carpentras.	Tessères et papyrus.
Aleph					
Bet					
Gimel		manque	manque	manque	
Dalet					
Hê					
Waw					
Zaïn			manque		
Ḥêt					
Ṭêt		manque		manque	
Yod					
Kaph					
Lamed					
Mem					
Nûn					
Samek					
'Aïn					
Pê					
Çade		manque	manque		
Qoph					
Rêš					
Šîn			manque		
Tâw					

2. Lettres dont les modifications ont peu entamé la forme ancienne : *a*) par l'ouverture plus ou moins complète des boucles supérieures : *bet*, *dalet*, *resh*; *b*) par l'abréviation d'un trait : *mêm*, *samek* n° 2, *qoph*.

3. Lettres fortement modifiées : *aleph*, surtout les quatre dernières variétés; *zaïn* réduit à une verticale; *yod*, surtout les deux dernières variétés.

Ces formes hautement réduites des lettres *aleph* (n° 2), *zaïn* et *yod* (n° 2), figurent sur les monnaies de Cilicie frappées par Mazaïos, satrape contemporain des derniers Achéménides et d'Alexandre le Grand, circonstance qui détermine la date des papyrus d'Égypte.

Notons enfin que parmi les variétés des lettres communes aux papyrus et au kharoṣṭhi, le *gimel* n° 2 et le *yod* n° 4 sont les formes régulières de ces lettres en hébreu carré, en palmyrénien et dans le pehlevi de l'époque des derniers Arsacides, de cent ans avant J.-C. à deux cents ans après J.-C.

Aucune argumentation ne saurait ébranler ce résultat historique.

La question de date résolue, nous passons aux comparaisons individuelles des lettres kharoṣṭhi. A ce sujet nous ne pouvons que renouveler les critiques que nous avons dû formuler dans notre dernière étude sur le brahma-lipi contre la tentative de faire venir le *ja* du *zaïn* et le *c* du *çade;* on sait que cette dernière lettre que M. Bühler transcrit à tort *ts*, est une sifflante pure qui se prononce en plaçant très légèrement la langue sous les dents du devant. La même inexactitude affecte l'idée bizarre de dériver la sifflante kharoṣṭhi du *ḥet* sémitique, en invoquant la prononciation du *ch* doux allemand. M. Bühler confond le *ḥet* avec le *kaph* aspiré qui, de même que le X grec, se transforme effectivement en *sh* en ehkili et en amharique devant les voyelles douces; mais le *ḥet* est absolument réfractaire à une pareille mutation.

Je ne comprends pas non plus pourquoi le savant indianiste a rejeté de sa table comparative le *ṭet* araméen qui ressemble visiblement au signe ꝑ *ṭha*[1].

1. Les caractères indiens employés dans cette étude ont été mis à notre disposition par l'Imprimerie nationale.

Enfin, la correspondance du ϟ *kha* kharoṣṭhi avec le *qoph* araméen, admise par M. Bühler, sur la ressemblance de la forme commune, doit être repoussée, selon moi, par l'analogie des autres écritures non sémitiques, comme le grec et le pehlevi, qui l'ont simplement éliminé parce qu'il exprime un son étranger à ces idiomes.

Après ces rectifications partielles, il reste dix-sept consonnes araméennes des papyrus qui ont servi de fond au kharoṣṭhi. (Voyez planche II, premier groupe.)

Les consonnes qui expriment des sons purement indiens ont été obtenues des consonnes primaires au moyen de certaines modifications consistant dans la prolongation, l'addition ou la suppression de petits traits ou dans quelques autres modifications qui laissent encore reconnaître la forme fondamentale. Cette condition pour ainsi dire vitale des lettres dérivées, a été perdue du vue par M. Bühler pour le Ƭ *bha* tiré de ٩ *ba* (comparative Table n° 2, col. IV) et la série † *tha* (le *taw* du VIIIe siècle avant l'ère chrétienne!), ⱡ ou ʒ *ṭa* et ⳁ *ṭha*, qu'il fait venir de ˥ *ta*, malgré l'absence de la moindre affinité de forme (*ibidem*, n° 20, col. III et IV).

Au sujet de l'origine du ۹ *ña* kharoṣṭhi, j'ai à faire remarquer qu'il est impossible d'admettre qu'il consiste en deux ˥ *na* comme le croit M. Bühler d'accord avec M. E. Thomas. Deux *n* ne donneront jamais le son *ña*, c'est-à-dire *nya*, qui a un *yod* inhérent. La vérité est que les inventeurs du kharoṣṭhi ont réellement superposé le ˥ du ʌ *ya* placé debout >, à droite de l'apex, sur le jambage du ˥ *na*. (Voyez planche II, deuxième groupe.) Le même fait a été déjà noté à propos de l'*i* médial du brahma-lipi. (*Revue sémitique*, p. 260-261; Extrait, p. 39.)

Nous arrivons enfin à la superposition des consonnes et à la notation des voyelles médiales qui sont presque identiques en kharoṣṭhi et en brahma-lipi. Le premier point est connu et ne peut décider de quel côté se trouve l'antériorité. Au contraire, l'importance du second point pour l'histoire des écritures indiennes est de premier ordre. Les partisans de la dépendance du kharoṣṭhi à l'égard du brahma-lipi se heurtent à des difficultés insurmontables. M. Bühler dit bien que les voyelles médiales ont été formées avant les voyelles initiales en kha-

roṣṭhi, mais il ne se rend pas compte de la cause qui est pourtant des plus claires. Le kharoṣṭhi, comme tous les alphabets sémitiques, ne possède pas de voyelles initiales indépendantes. Au commencement de la syllabe la voyelle est toujours précédée par la lettre faible *aleph* qui lui sert de support. Le brahma-lipi, grâce à l'influence de l'alphabet grec, s'est émancipé du servage de l'*aleph* et s'est créé des voyelles initiales. Mais cela seul montre l'antériorité du kharoṣṭhi, car autrement, une fois mis dans la nécessité d'emprunter la vocalisation brahma, il l'aurait acceptée en entier et aurait considéré le 𐨀 *a* comme une voyelle pure. On ne comprend pas comment notre savant contradicteur a pu imaginer que ce fastidieux accompagnement des quatre voyelles initiales *i*, *u*, *e*, *o* par 𐨀 *a*, est une invention indépendante de l'inventeur ou des inventeurs du kharoṣṭhi, et qu'elle est due au désir de simplifier le système plus encombrant du système (O. K. A., p. 63). N'a-t-il donc pas vu que c'est un procédé organique propre aux Sémites? Il a beau citer le tibétain qui exprime les voyelles initiales par des signes posés sur l'*a*, ce procédé est sans aucun doute dû à l'influence du kharoṣṭhi qui a laissé ses traces même après sa disparition matérielle. C'est ainsi que la trace du caractère primitivement consonantique des voyelles initiales gréco-phéniciennes s'est perpétuée à travers de longs siècles et n'a trouvé son expression graphique que par le signe relativement moderne de l'esprit doux. Le cas des voyelles initiales devanagari du XIII[e] ou XIV[e] siècle ओ *o* et औ *ai* est le même, ainsi que celui du gudjarati, alphabets qui peuvent même avoir ressenti l'influence du syriaque et de l'arabe.

Je n'ai pas l'intention de reprendre à nouveau la comparaison individuelle de ces seize consonnes que j'ai développée minutieusement dans le *Journal asiatique*, 1885, p. 252-260; quelques remarques suffiront.

1. Le 𐨀 *a* est bien l'*aleph* des tessères et des papyrus redressé avec une inclinaison légère vers la gauche qui est la tenue générale des lettres kharoṣṭhi. Les deux formes de l'*aleph* données sous le n° 1 de la col. I, comme tirées de l'inscription de Teima (O. K. A., p. 53), ne se trouvent pas dans ce document. (Voyez notre première planche.)

2. Le 𐨦 *ba* répond à la forme n° 1 qui est moins cursive que le n° 2.

3. Le 𐨒 *ja* représente la forme du *gimel* n° 2; pour la prononciation, comparez l'arabe ج *djim*, primitivement *gim*.

4. Le 𐨡 *da* et son homomorphe *ra* sont plus usés que le *dalet* et le *resh* des papyrus, et rappellent déjà les formes de l'hébreu carré, du pehlevi (variété ancienne) et de l'estrangelo. La rencontre isolée de cette forme sur un poids assyrien d'environ 600 avant J.-C. n'a aucune valeur.

5. Le 𐨱 *ha* peut effectivement venir du *he* des papyrus, comme le pense M. Bühler, et il n'est pas nécessaire de le dériver de 𐨀 *a*, comme je l'ai cru autrefois.

6. Le 𐨬 *va* coïncide avec le *w* des légendes ciliciennes Il importe peu qu'il ait déjà cette forme à Teima. Dans les papyrus son apex est un peu arrondi par l'action du calame.

7. Les lettres *zaïn*, *ḥet*, *'aïn* et *çade* exprimant des sons qui n'existent pas en pracrit, ont été abandonnées.

8. Le 𐨠 *ṭha* traduit le *ṭêt* des papyrus par un tracé anguleux; le côté droit se prolonge pour former une haste.

9. Le 𐨩 *ya* représente fidèlement le *yod* des tessères et des papyrus; impossible de le considérer comme une transformation indienne indépendante.

10. 𐨐 *ka* est le ч *kaph* des papyrus et de Cilicie, placé à l'envers h; le trait de l'apex le distingue de 𐨤 *pa*. Impossible d'aller le chercher à Babylone dans une forme bizarre qui ne s'aperçoit nulle part ailleurs.

11. Le 𐨫 *la* est le *lamed* mis à l'envers et dont la haste a été allongée en haut.

12. Le 𐨨 ou 𐨨 *ma* représente le *mim* des papyrus mis sur le flanc et dont le trait est attaché au bout ou placé au-dessous. Ce trait a fini par être tout à fait abandonné.

13. Le 𐨣 *na* est le *nun* n° 1 des papyrus, lesquels font ordinairement usage d'une forme moins ondulée, mais les monnaies arsacides ont aussi conservé la forme relativement ancienne.

14. Le *samek* n° 1 des papyrus paraît avoir donné naissance au 𐨯 *sa* kharoṣṭhi, lequel rappelle d'ailleurs le *samek* de l'ancien pehlevi.

15. Le ꟾ ou ꟾ *pa* est le ꞁ retourné; le prolongement supérieur de la haste le distingue du ꟾ *na*.

16. Si le *ca* vient de *çade*, la forme propre aux papyrus conviendrait absolument; je préfère cependant la dérivation intra-kharoṣṭhi. Voir plus haut au n° 7.

17. La forme n° 1 du *qoph* cadre bien avec celle du *kha* kharoṣṭhi, mais la dérivation de *ka* sans la barre supérieure est plus conforme aux analogies épigraphiques.

18. Le ↑ *sa* est le ש *shin* renversé; le trait moyen a été prolongé en haste.

19. Le ˥ *ta* est le *taw* sans la haste, laquelle a été abandonnée afin d'éviter la confusion avec ꟾ *pa*.

En ce qui concerne les consonnes dérivées, je ne vois rien qui oblige à modifier mes anciennes vues. (Voir planche II, deuxième groupe.)

Le système de M. Bühler sur le rôle des signes dérivatifs est tellement compliqué et présente tant d'irrégularités, que nous pouvons en faire provisoirement abstraction.

Relativement à l'origine des voyelles médiales, il est incontestable que *u* et *o* ne sont autre chose que le ˥ *va* initial rapetissé appliqué à la partie inférieure du caractère tantôt dans sa tenue naturelle: ˥ *vo* = ˥˥, tantôt renversé ˩ *vo* = ˩˥. Quant à *i*, qui vient nécessairement du *ya* initial, la suspension se fait sur la tête du caractère et c'est le *ya* n° 1, c'est-à-dire la forme ˧ et non la forme n° 2 ou ʌ comme je le croyais autrefois, qui est employée à cet effet. Ainsi ˥ *vi* = ˧˥; pour exprimer l'*e* on supprime la moitié inférieure du trait : ˥ *ve*. Tout cela est d'une clarté parfaite, et celui qui ne se laissera pas convaincre, c'est qu'il ne voudra pas être convaincu. Je m'abstiens donc de discuter l'opinion de M. Bühler qui considère les voyelles médiales du kharoṣṭhi comme étant empruntées au brahma-lipi. J'ai montré, avec de nombreuses preuves à l'appui, que le contraire est vrai puisque, d'une part, les voyelles initiales brahma pour *i* et *e* ne ressemblent en rien aux voyelles médiales et que, d'autre part, l'*u* (et partant son dérivé *o*) brahma, tant initial que médial, si différent du *va*, se superpose au ˥ kharoṣṭhi qui rend à la fois *va* et *u*. Je ne m'arrête pas non plus sur les variétés d'attitude de ces appen-

II. — FORMES KHAROṢṬI PRIMITIVES ET DÉRIVÉES

1er groupe.
Consonnes primitives.

	Papyrus	Kharosthi	
aleph			a
Bet			ba
Gimel			ja, ja (dja)
Dalet			da
Hé			ha
Waw			va
Tét			ṭha
Yod			ya
Kaph			ka
Lamed			la
Mem			ma
Nun			na
Samek			ça
Pe			pa
Reš			ra
Šin			ša
Taw			ta

2e groupe.
Consonnes dérivées.

du ǧ, j, dja — ga, gha ; ca, cha

du da — dha

du ṭha — ḍa, ḍha

du(h) ka — (h) kha

du na — ṇa, ña

du pa — pha, bha

du ša — (p) sa

3e groupe.
anusvāra.

(ym =) yam

Composition avec r, ...

(=) = çra

4e groupe.
voyelles médiales.

va = o, = u

( ) = ve, ( ) = vu

( ) = vi, ( ) = ve

dices dans diverses inscriptions d'Açoka et qui sont au fond insignifiantes.

Après ces considérations détaillées, je me crois autorisé à formuler ainsi qu'il suit les résultats d'ensemble en ce qui concerne l'origine des écritures indiennes que j'ai successivement étudiées.

1. Le kharoṣṭhi et le brahma-lipi ont pour base commune un seul alphabet araméen, celui des papyrus alexandro-égyptiens, auquel est dû également le pehlevi des Arsacides.

2. Le brahma-lipi est en outre redevable au kharoṣṭhi d'une série de consonnes dérivées et de tout le système des voyelles médiales.

3. L'un et l'autre de ces alphabets sont des créations spontanées et n'ont pas été l'objet d'un développement graduel.

4. Avant l'invasion d'Alexandre (330 av. J.-C.), aucune écriture alphabétique n'a été en usage ni dans l'Iran[1] ni dans l'Inde.

En terminant, je vois qu'on m'annonce des découvertes toutes récentes faites dans le Panjab de *sigloi* ou double staters d'or et d'argent, qui portent des lettres brahma et kharoṣṭhi (O. K. A., p. 65). Je m'étonne qu'ayant à sa disposition des preuves aussi matérielles, M. Bühler ait cru nécessaire de combattre ma théorie par des arguments empruntés à la littérature et à l'épigraphie. Puis, que signifie cette conclusion aussi tiède que pondérée : « This appears to me sufficient to establish the conclusion that the kharoṣṭhi did exist in India during the Akhaemanian times and did not originate after the fall of the empire. » Si j'interprète exactement la formule *this appears to me*, j'ai lieu de penser que l'origine antéalexandrine de ces *sigloi* laisse encore place au doute. Ma théorie n'est donc pas encore démentie par des faits numismatiques, et quand je pense que les monnaies de Mazaïos ont été attribuées à Darius depuis leur découverte jusqu'en 1884, dix ans après que j'ai identifié leur auteur avec le satrape de ce nom qui a été en fonction sous Alexandre, je me prends à espérer et j'attends sans inquiétude la publication de ces médailles dans l'ouvrage de M. Rapson. J. Halévy.

1. L'inscription de Senk-Qaleh est probablement due à des exilés sémitiques. Il n'est même pas sûr qu'elle soit rédigée en araméen.

NOTES ET MÉLANGES

La Seconde Inscription phénicienne de Larnax-Lapithou.

Cette inscription a été publiée par M. Philippe Berger en 1894 dans la *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, mais elle m'est restée inconnue jusqu'au 5 juillet de l'année courante, où le savant auteur a bien voulu me donner un exemplaire de son étude tirée à part. L'examen attentif de la photographie m'a suggéré quelques lectures nouvelles qui comblent nombre de lacunes et rendent plus claires les allures de la pensée. Ne disposant que de fort peu de place, je suis obligé de me borner aux points les plus essentiels.

1 מזל נעם
2 הסמל זי אנך יתנבעל רב ארץ בן גרעשתרת רב ארץ בן עבדעשתרת
בן . . . . מר
3 בן גרעשתרת בן שלם בקרמל אש יתנאת לי אבמקדש מלקרת בנרנך[
. . . שמי
4 בחדש זבח ששם אש בשנת יא' לאדן מלכם פתלמיש בן אדן מלכם
פתלמיש
5 אש הא לן לעם לפש שנת לג' [ל]כהן לאדן מלכם עבדעשתרת בן גרעשתרת
6 רב ארץ בקרמל ובירח מפע אש בשנת א' לאדן מלכם פתלמיש בן אדן
מלכם
7 פתלמיש אבחי אבי כ' שת במקדש מלקרת את משפן אבי בנחשת ובירח
8 מפעת אש בשנת ג' לאדן מלכם פתלמיש בן אדן מלכם פתלמיש בחי
9 אבי כב' יקדשת בבד (?) בכה (?) לשר נדנך לאדן אש לי למלקרת
10 אש בבה (?) הלנן (?) בן על הכבת עם ומזבחת לאדן אש לי למלקרת
11 על חיי ועל חי זרעי רב מד ים ולצמח צדק ולאשתי ולאדמי
12 [מ]לם ים מד, רב יזח מד יזח עד עירם יקדם ומחרשת הנחשת
13 [ארב]עי (?) ככדת בכר אש בן מנחת גק' ופעלת אנך עלת
14 [ה]סמל עלת [ז]ח רן (?) בבת מלכית (?) משקל כר גבב' (?) ויקדשת לאדן
15 [א]ש לי ל[מ]לקרת שרת נעם יכן לי ולזרעי ויסכן מלקרת
16 [ו]אבי ינב משרש

TRADUCTION

1. Bonne fortune!
2. Cette statue appartient à moi Yatanba'al, chef du pays, fils de Gera-tart, chef du pays, fils d'Abdastart, fils [d'Asirsa mar,
3. fils de Gerastart, fils de Sallum de Qormal, laquelle je me suis érigée dans le sanctuaire de Melqart, génie de Narnak. . . mon nom
4. dans la néoménie de zabhsm (?) de l'an XI du seigneur des rois Ptolémée, fils du seigneur des rois Ptolémée,
5. qui est pour nous, peuple de Lapithos, l'année XXXIII, étant prêtre du seigneur des rois Abdastart, fils de Gerastart,
6. chef du pays de Qormal. — Et au mois de Méfa' de l'année I du seigneur des rois Ptolémée, fils du seigneur des rois
7. Ptolémée, étant l'âge de mon père c, j'avais posé dans le sanctuaire de Melqart le masque (?) de mon père en airain. — Et au mois

8. de pe'ûlat de l'année III du seigneur des rois Ptolémée, fils du seigneur des rois Ptolémée, à l'âge
9. de mon père cII, j'ai consacré IICIV . . d'argent au génie de Narnak, à mon seigneur Melqart,
10. qui en sécurité m'a sauvé (?) de la révolte du peuple, et des autels à mon seigneur Melqart,
11. pour ma vie et pour la vie de mes descendants de jour en jour et pour Ṣamḥ-Ṣydq et pour sa femme et pour mes gens
12. [en leur totalité, de jour en jour], de mois en mois, à perpétuité et à jamais. — Et l'œuvre de l'airain
13. (consistait en) quatre paires de bœufs, constituant une offrande de ccc (?) sicles (?). Et j'ai fait sur
14. [cette statue un uréus d'or] dans le temple [de Melqart] du poids de kors cccII (?) et je l'ai consacré à mon
15. seigneur Melqart. Que ce soit un mérite et un bien pour moi et pour mes descendants. Que Melqart se souvienne de moi,
16. [et (quant à) mes ennemis, qu'il les ar]rache jusqu'à la racine.

REMARQUES

1. משל pour מסל = héb. מזל; ס remplace souvent en phénicien le ז conservé en hébreu; en outre, ש, צ et ס se confondent parfois dans ce texte aussi bien qu'en néo-punique. — 2. לי אנך, non משאנן. — מר est la fin d'un nom comme אסרשמר. — 3. קורמל est la localité nommée en grec Crommaion ou Crommyon (Berger). — L'*aleph* de אבמקדש, אלאדן, אבחי, est prosthétique. En tigraï la préposition ב est toujours prononcée *ab*. — סנרנך, contraction de שר נרנך, « génie de Narnaka (aujourd'hui Larnaka) ». — 4. Le nom de mois זבח־ששם (pour זבח־ססם, « sacrifice d'alouettes »?) semble différent de זבח־שמש. — 5. הא לן, non המת. — לפק = Lapithos; cf. לבקי = Leptis. — 7. Après אבי il y a le chiffre c; le verbe suivant est שת, non ישת. — 8. Le chiffre est formé de trois unités. — 9. Après אבי se trouvent les chiffres cII, non le mot יחת. — Après יקדשת viennent les chiffres ccII plus, peut-être, une ou deux unités; il n'y a pas là le mot supposé חית ש[ד]ית. Suit un espace fruste finissant par ב ou פ. — 10. La lecture בטח חלצן est conjecturale, les lettres étant très indistinctes. — 13. Les mots mis entre crochets dans cette ligne et dans les lignes suivantes sont de simples conjectures. — סכרת = héb. צכר. — 15. ישרת = héb. יְשָׁרָה, « rectitude, acte méritoire, mérite ».

Fragment d'une inscription phénicienne.

Je dois la connaissance de ce fragment à une note que M. le professeur Zachau a eu la bonté de me communiquer. Il a été trouvé par M. de Luschan à Hassan-Beili, à trois heures de

Zindjirli. M. Zachau a déjà reconnu le mot phénicien ואלנם; j'y ajouterai quelques séparations de mots qui me semblent certaines. Les points indiquent le nombre des mots qui manquent.

ממאלנם · · · אל	lisez	אד[מ]ם יאלנם · · · אל
ורם · · בת · יב · בה ·		· ירם · · בת · וב · בה
ר · · · · ארצהמלך		· ר · · · · ארץ המלך
לבראורכ לב		לברא ירכ לב
· לכתאשי · · ·		[מב]לכת אש י · · ·

1. ... hommes et dieux.... qu'il ne (?).... 3. le pays du roi... 4. ... pour créer, et il a .. 5. .. noble qui [?]ra...

C'était une inscription funéraire royale; elle contenait la défense de violer le tombeau, comme l'inscription d'Ešmunazar. — L'existence d'un royaume phénicien (à l'époque d'Alexandre?) si près de Zindjirli est remarquable.

Un Bas-Relief à inscription araméenne de Barrekoub.

Les fouilles de Zindjirlî nous réservent encore bien des surprises. J'en ai la preuve dans la nouvelle sculpture en bas-relief acquise par le Musée royal de Berlin et à laquelle M. le professeur Sachau a consacré une notice des plus instructives[1]. La nouveauté du sujet et l'importance de ce monument pour l'archéologie sémitique me font un devoir de résumer pour les lecteurs de cette revue l'excellente description du savant auteur qui ouvre un horizon non soupçonné autrefois sur les œuvres d'art de la Syrie du Nord.

L'administration du Musée de Berlin a livré récemment à la publicité une série de monuments remarquables de l'art sémitique ancien qui, ainsi que la stèle du roi Panammou et la statue d'Hadad, proviennent des fouilles de Zindjirlî. La reconstruction des nombreux fragments rassemblés a été magistralement exécutée par les artistes du musée. La matière est du basalte, la forme celle du haut-relief. La vue de l'antiquité que nous gagnons de ces reliefs est incomparable dans son genre, et nous pouvons admettre avec certitude qu'elle occupera encore longtemps l'archéologie sémitique, à laquelle pareils matériaux faisaient jusqu'ici entièrement défaut. Contentons-nous de mentionner ici le relief nommé relief de la reine, une

1. *Sitzungsbericht der k. pr. Akademie der Wissenschaften zu Berlin.* Gesammtsitzung vom 14 Februar 1896. *Baal-Ḥarrân in einer altaramäischen Inschrift auf einem Relief des Königlichen Museums zu Berlin*, von Eduard Sachau.

figure de femme assise sur un trône, tenant un vase dans une main et une fleur dans l'autre; en face d'elle, une servante avec un éventail; entre les deux, une table à pieds croisés, couverte de pain, d'une boîte et d'autres objets, le tout surmonté d'un symbole (de la majesté?), portant en outre un sphinx double; une base de colonne; un guerrier à cheval, ayant dans une main la tête tranchée d'un ennemi, dans l'autre un arc; plusieurs figures de guerriers, de tireurs, et finalement le relief unique à inscription, représentant le roi Barrekoub assis sur son trône...

Le roi Barrekoub, orné de la couronne, est assis sur un trône artistiquement travaillé, la main droite levée et le sceptre dans la gauche. Derrière lui se tient un serviteur avec un éventail hautement levé; devant lui, dans une distance convenable, un eunuque levant la main droite, tenant dans la gauche un encrier et sous le bras une tablette à écrire. A droite, devant la figure du roi, à la hauteur du sommet de la couronne, se trouve l'inscription suivante en une ligne :

אנה ברכב בר פנמ[ו]

Je suis Barrekoub, fils de Panammou.

Ainsi, pendant que la stèle de Panammou représente un fragment de l'image du père, nous avons ici l'image exécutée en tous ses détails, soigneusement travaillée et parfaitement conservée du fils, le dernier roi probable de Sam'al (environ 732-727 avant J.-C.), de qui proviennent, paraît-il, la plupart des constructions et des œuvres d'art mises au jour à Zindjirlf.

Au milieu, entre la tête du roi et celle de l'eunuque, se trouve le dessin d'une pleine lune entrant dans un croissant qu'elle dépasse à la partie supérieure; au-dessus de ce dernier, quelque chose qui peut être comparé à une colonne avec chapiteau, et à droite et à gauche pendent du croissant des objets semblables à deux houppes. De même que les lettres gravées à droite de la figure royale donnent l'explication qui s'y réfère, de même les lettres qui sont à droite de cette figure expliquent, elles aussi, ce qu'il faut y comprendre. Ce sont les mots :

מראי · בעלחרן

Mon seigneur Be'êlḥarran.

Je transcris *Be'êlḥarran* au lieu de *Ba'alharran* (Sachau), parce que, comme le prouve le pronom אנה au lieu de la forme אנך propre aux grandes inscriptions hétéennes H et B, cette légende est rédigée en araméen, idiome dans lequel on prononçait בְּעֵל (cf. בְּעֵל־טְעֵם) et non בַּעַל comme en hébreu et en phénicien.

Je m'écarte aussi du savant éditeur dans l'interprétation de בעלחרן. Que ce soit un nom de dieu et non celui d'un homme, M. le professeur Sachau l'a parfaitement démontré par le rapprochement du nom de l'éponyme assyrien de l'an 741 *Bil-Harrân-bîl-uṣur :* « Seigneur de Harrân, protège le seigneur (roi d'Assyrie) ». Il est également certain que par la dénomination de seigneur de Harrân, on doit entendre le dieu de la lune, Sîn. Mais la circonstance même que cette dénomination fait partie d'un nom propre assyrien, me paraît militer en faveur de l'idée que la Harrân visée ici est la ville babylonienne de ce nom, celle qui possédait le temple célèbre de Sîn, nommé *e-hul-hul-la = bit hidati (u) rishati*, « maison de la joie et de l'allégresse ». Il me paraît fort peu probable qu'il s'agisse ici de la Harrân de la haute Mésopotamie, où siégeait également le culte de Sîn, du moins aux approches de l'ère chrétienne. Dans l'antiquité, la haute Mésopotamie a toujours été considérée comme un pays étranger à l'Assyrie propre; puis il est peu vraisemblable que Barrekoub ait accepté le culte d'une divinité particulière à une ville conquise par les Assyriens, tandis que le culte des dieux du peuple conquérant entre mieux dans l'ordre des faits historiques; enfin, ainsi que l'expose M. Sachau lui-même, le symbole du dieu Beʿêl-Harrân ne revient pas sur les monnaies de Harrân, d'Édesse et des autres villes mésopotamiennes qui font voir un croissant surmonté d'une étoile au lieu du disque lunaire. Toutes ces circonstances obligent à voir dans le second élément de בעלחרן, *Bil-Ḥarrân*, la ville babylonienne homonyme.

La Première Inscription araméenne de Barrekoub ou A1.

Cette inscription, incomplètement publiée jusqu'à ce jour, laissait voir un vide au début de la ligne 14, et les lignes 15-18 *a* faisaient entièrement défaut. Mon récent et court passage au Musée impérial ottoman de Tchinili-Kiöšk m'a permis de combler ces graves lacunes. Malheureusement l'heure avancée m'a empêché de revoir les lignes 6-12 qui présentent encore quelques vides dans les publications antérieures. Il est vrai toutefois qu'on les supplée facilement avec assez de vraisemblance; je considère néanmoins ces corrections comme provisoires et douteuses. Ce texte est gravé à droite de la figure en relief du roi, ayant la main droite levée dans une attitude de commandement.

1	אנ[ה ·ברר]כב	Je suis Barrekoûb,
2	בר · פנמו · מלך · שמ	fils de Panammou, roi de Šam-
3	אל · עבד · תגלתפליסר · מרא	'al, serviteur de Tiglatpiléser, seigneur
4	רבעי · ארקא · בצדק · אבי · וב	des régions de la terre. Par la justice de mon père et par
5	צדקי · הושבני · מראי · רכבאל ·	ma justice, m'ont fait asseoir, mon seigneur Rekoubel
6	ומראי · תגלתפליסר · על ·	et mon seigneur Tiglatpiléser, sur
7	כרסא · אבי · [פנמו]	le trône de mon père [Panammou]
8	[מלך · על · שמאל] ·	[comme roi sur Sam'al]
9	[ונחשבת] · במצעת · מלכן ·	[et j'ai été estimé] au milieu de grands
10	רברבן · בעלי · כסף ·	rois, possesseurs d'argent
11	ובעלי · זהב · [ובנית · בית]	et possesseurs d'or. [Et j'avais construit une maison]
12	[לאבי · פנמו] · והיטבתה ·	[à mon père Panammou] et je l'avais mise dans un état meilleur
13	מן · בית · חד · מלכן · רברב	que la maison de n'importe lequel des grands rois
14	ן · צד · כן · אבן · אחי · מלכי	parce que notre père [était] frère des rois
15	א · לכל · מה · טבת · ביתי · ו	en tout ce qui concerne la prospérité de ma maison (royale). Et
16	בי · טב · לישר · לאבהי · מ	il m'a plu de vouer à mes pères, les
17	לכי · שמאל · הא · בית · כלמ	rois de Šam'al, cette maison (destinée à) quiconque
18	ן · להם · פהא · בית · שתוא · ל	leur appartient. Ainsi l'une sera une maison d'hiver pour
19	הם · והא · בית · כיצא · ו	eux, et l'autre une maison d'été. Et
20	אנה · בנית · ביתא · זנא ·	c'est moi qui ai construit cette maison.

A noter les mots nouveaux : צד · כן, comparable à l'hébreu כִּי עַל־כֵּן, « parce que »; טבה = héb. טֹבַה (ét. const.), « bonté, prospérité »; ישר = héb. יַשֵּׁר, « diriger, » de là : « vouer »; כלמן = héb. כָּל־מִי, « quiconque ».

Ce texte précieux confirme les vues sur les croyances eschatologiques que j'ai dégagées des autres inscriptions de Zindjirlî; il prouve en outre l'existence du culte des ancêtres chez les Sémites de la Syrie au VIIIe siècle avant le Christ. Les ancêtres de Barrekoub ont même été pourvus à la fois d'un palais d'hiver et d'un palais d'été, tout comme les rois vivants. Il est fort probable que, en fulminant contre les בית החרף et בית הקיץ de Samarie, le prophète Amos (III, 15) avait réellement en vue ces temples funéraires.

Le sens du titre [illegible]

Ce titre se rencontre fréquemment dans les inscriptions des rois sabéens, mais sa valeur exacte est restée passablement obscure jusqu'à présent. La difficulté réside dans la nature de la particule ד qui précède le nom géographique [illegible]. Osiander a vu dans cette lettre la transcription du mot ذو « seigneur, possesseur », que les écrivains musulmans assignent régulièrement aux dynastes du Yémen. Cette opinion a été combattue par moi en 1873-1874 dans le *Journal asiatique*, où j'ai écrit ces mots : « La particule ד, quoi qu'en dise Osiander, est constamment un relatif en sabéen et n'a jamais le sens de ذو arabe ». Conformément à cette nouvelle manière de voir, j'ai toujours traduit le titre [illegible] par : « roi de Saba et de Raïdan » et non « roi de Saba et seigneur de Raïdan ». À mon grand regret, je suis encore aujourd'hui à peu près le seul de mon opinion et l'école des sabéologues récents persiste à maintenir les anciens errements. Il faut donc démontrer par de nouvelles observations l'erreur de cette traduction presque traditionnelle. Ce sont les deux suivantes :

Le titre en question se présente au duel comme au pluriel sous la forme de [illegible] (*Études sabéennes*, p. 1[illegible], n° 33 = Osiander, 35, l. 5, *passim*), forme dans laquelle le ד reste sans changement. S'il s'agit d'un pronom relatif, la chose va de soi ; le cas serait tout différent si c'était un substantif : on aurait alors immanquablement [illegible] au duel et [illegible], [illegible], etc. au pluriel.

L'inscription grecque de Rüppel, qui imite le protocole des rois de Saba, emploie le relatif éthiopien [illegible] = sab. ד pour attacher à Aksum les noms de pays dont aussi Raïdan : *Negousa* | *Aksum* [illegible] *Henié*(?) [illegible] *Kasu*(?) [illegible] *Sabai*, etc. ; cf. aussi Bent II, [illegible] | [illegible] | [illegible], etc.

Ces deux observations me paraissent trancher définitivement la question.

J. Halévy.

N. B. — Quoique le présent fascicule contienne une feuille de plus qu'à l'ordinaire, l'abondance des matières nous oblige à renvoyer au numéro de janvier notre revue bibliographique.

L'Éditeur-Gérant : E. Leroux.

Paris. — Imprimerie [illegible], [illegible] rue Séguier.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : J. HALÉVY

Prix d'Abonnement : Un an, 20 fr.

4e ANNÉE. — JANVIER 1896.

SOMMAIRE

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, RUE BONAPARTE, 28.

**Adresser les communications concernant la rédaction à M. J. HALÉVY,
26, rue Aumaire.**

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

Zindjirli. M. Zachau a déjà reconnu le mot phénicien ואלנם; j'y ajouterai quelques séparations de mots qui me semblent certaines. Les points indiquent le nombre des mots qui manquent.

ממואלנם · · · אל	lisez	אד[מם ואלנם · · · אל
ורם · · בת · וב · בה ·		· ורם · · בת · וב · בה
ר · · · · ארצהמלך		· ר · · · · ארץ המלך
לבראורכ לב		לברא ורכ לב
· לכתאשי · · ·		[ממ]לכת אש י · · ·

1. ... hommes et dieux.... qu'il ne (?).... 3. le pays du roi... 4. ... pour créer, et il a .. 5. .. noble qui [?]ra...

C'était une inscription funéraire royale; elle contenait la défense de violer le tombeau, comme l'inscription d'Ešmunazar. — L'existence d'un royaume phénicien (à l'époque d'Alexandre?) si près de Zindjirli est remarquable.

Un Bas-Relief à inscription araméenne de Barrekoub.

Les fouilles de Zindjirlî nous réservent encore bien des surprises. J'en ai la preuve dans la nouvelle sculpture en bas-relief acquise par le Musée royal de Berlin et à laquelle M. le professeur Sachau a consacré une notice des plus instructives[1]. La nouveauté du sujet et l'importance de ce monument pour l'archéologie sémitique me font un devoir de résumer pour les lecteurs de cette revue l'excellente description du savant auteur qui ouvre un horizon non soupçonné autrefois sur les œuvres d'art de la Syrie du Nord.

L'administration du Musée de Berlin a livré récemment à la publicité une série de monuments remarquables de l'art sémitique ancien qui, ainsi que la stèle du roi Panammou et la statue d'Hadad, proviennent des fouilles de Zindjirlî. La reconstruction des nombreux fragments rassemblés a été magistralement exécutée par les artistes du musée. La matière est du basalte, la forme celle du haut-relief. La vue de l'antiquité que nous gagnons de ces reliefs est incomparable dans son genre, et nous pouvons admettre avec certitude qu'elle occupera encore longtemps l'archéologie sémitique, à laquelle pareils matériaux faisaient jusqu'ici entièrement défaut. Contentons-nous de mentionner ici le relief nommé relief de la reine, une

1. *Sitzungsbericht der k. pr. Akademie der Wissenschaften zu Berlin.* Gesammtsitzung vom 14 Februar 1895. *Baal-Harrân in einer altaramäischen Inschrift auf einem Relief des Königlichen Museums zu Berlin*, von Eduard Sachau.

figure de femme assise sur un trône, tenant un vase dans une main et une fleur dans l'autre; en face d'elle, une servante avec un éventail; entre les deux, une table à pieds croisés, couverte de pain, d'une boîte et d'autres objets, le tout surmonté d'un symbole (de la majesté?), portant en outre un sphinx double; une base de colonne; un guerrier à cheval, ayant dans une main la tête tranchée d'un ennemi, dans l'autre un arc; plusieurs figures de guerriers, de tireurs, et finalement le relief unique à inscription, représentant le roi Barrekoub assis sur son trône...

Le roi Barrekoub, orné de la couronne, est assis sur un trône artistiquement travaillé, la main droite levée et le sceptre dans la gauche. Derrière lui se tient un serviteur avec un éventail hautement levé; devant lui, dans une distance convenable, un eunuque levant la main droite, tenant dans la gauche un encrier et sous le bras une tablette à écrire. A droite, devant la figure du roi, à la hauteur du sommet de la couronne, se trouve l'inscription suivante en une ligne :

אנה ברכב בר פנמ[ו]

Je suis Barrekoub, fils de Panammou.

Ainsi, pendant que la stèle de Panammou représente un fragment de l'image du père, nous avons ici l'image exécutée en tous ses détails, soigneusement travaillée et parfaitement conservée du fils, le dernier roi probable de Sam'al (environ 732-727 avant J.-C.), de qui proviennent, paraît-il, la plupart des constructions et des œuvres d'art mises au jour à Zindjirlî.

Au milieu, entre la tête du roi et celle de l'eunuque, se trouve le dessin d'une pleine lune entrant dans un croissant qu'elle dépasse à la partie supérieure; au-dessus de ce dernier, quelque chose qui peut être comparé à une colonne avec chapiteau, et à droite et à gauche pendent du croissant des objets semblables à deux houppes. De même que les lettres gravées à droite de la figure royale donnent l'explication qui s'y réfère, de même les lettres qui sont à droite de cette figure expliquent, elles aussi, ce qu'il faut y comprendre. Ce sont les mots :

מראי · בעלחרן

Mon seigneur Be'êlḥarran.

Je transcris *Be'êlḥarran* au lieu de *Ba'alharran* (Sachau), parce que, comme le prouve le pronom אנה au lieu de la forme אנך propre aux grandes inscriptions hétéennes H et B, cette légende est rédigée en araméen, idiome dans lequel on prononçait בְּעֵל (cf. בְּעֵל־טְעֵם) et non בַּעַל comme en hébreu et en phénicien.

Je m'écarte aussi du savant éditeur dans l'interprétation de בעלחרן. Que ce soit un nom de dieu et non celui d'un homme, M. le professeur Sachau l'a parfaitement démontré par le rapprochement du nom de l'éponyme assyrien de l'an 741 *Bil-Harrân-bil-uṣur* : « Seigneur de Harrân, protège le seigneur (roi d'Assyrie) ». Il est également certain que par la dénomination de seigneur de Harrân, on doit entendre le dieu de la lune, Sîn. Mais la circonstance même que cette dénomination fait partie d'un nom propre assyrien, me paraît militer en faveur de l'idée que la Harrân visée ici est la ville babylonienne de ce nom, celle qui possédait le temple célèbre de Sîn, nommé *e-hul-hul-la* = *bit hidati* (*u*) *rishati*, « maison de la joie et de l'allégresse ». Il me paraît fort peu probable qu'il s'agisse ici de la Harrân de la haute Mésopotamie, où siégeait également le culte de Sîn, du moins aux approches de l'ère chrétienne. Dans l'antiquité, la haute Mésopotamie a toujours été considérée comme un pays étranger à l'Assyrie propre; puis il est peu vraisemblable que Barrekoub ait accepté le culte d'une divinité particulière à une ville conquise par les Assyriens, tandis que le culte des dieux du peuple conquérant entre mieux dans l'ordre des faits historiques; enfin, ainsi que l'expose M. Sachau lui-même, le symbole du dieu Beʿêl-Harrân ne revient pas sur les monnaies de Harrân, d'Édesse et des autres villes mésopotamiennes qui font voir un croissant surmonté d'une étoile au lieu du disque lunaire. Toutes ces circonstances obligent à voir dans le second élément de בעלחרן, *Bil-Ḥarrân*, la ville babylonienne homonyme.

La Première Inscription araméenne de Barrekoub ou A1.

Cette inscription, incomplètement publiée jusqu'à ce jour, laissait voir un vide au début de la ligne 14, et les lignes 15-18 *a* faisaient entièrement défaut. Mon récent et court passage au Musée impérial ottoman de Tchinili-Kiöšk m'a permis de combler ces graves lacunes. Malheureusement l'heure avancée m'a empêché de revoir les lignes 6-12 qui présentent encore quelques vides dans les publications antérieures. Il est vrai toutefois qu'on les supplée facilement avec assez de vraisemblance; je considère néanmoins ces corrections comme provisoires et douteuses. Ce texte est gravé à droite de la figure en relief du roi, ayant la main droite levée dans une attitude de commandement.

1	אנ[ה · ברר]כב	Je suis Barrekoûb,
2	בר · פנמו · מלך · שמ	fils de Panammou, roi de Šam-
3	אל · עבד · תגלתפליסר · מרא	'al, serviteur de Tiglatpiléser, seigneur
4	רבעי · ארקא · בצדק · אבי · וב	des régions de la terre. Par la justice de mon père et par
5	צדקי · הושבני · מראי · רכבאל ·	ma justice, m'ont fait asseoir, mon seigneur Rekoubel
6	ומראי · תגלתפליסר · על ·	et mon seigneur Tiglatpiléser, sur
7	כרסא · אבי · [פנמו]	le trône de mon père [Panammou]
8	[מלך · על · שמאל] ·	[comme roi sur Sam'al]
9	[ונחשבת] · במצעת · מלכן ·	[et j'ai été estimé] au milieu de grands
10	רברבן · בעלי · כסף ·	rois, possesseurs d'argent
11	ובעלי · זהב · [ובנית · בית]	et possesseurs d'or. [Et j'avais construit une maison]
12	[לאבי · פנמו] · והיטבתה ·	[à mon père Panammou] et je l'avais mise dans un état meilleur
13	מן · בית · חד · מלכן · רברב	que la maison de n'importe lequel des grands rois
14	ן · צד · כן · אבן · אחי · מלכי	parce que notre père [était] frère des rois
15	א · לכל · מה · טבת · ביתי · ו	en tout ce qui concerne la prospérité de ma maison (royale). Et
16	בי · טב · לישר · לאבהי · מ	il m'a plu de vouer à mes pères, les
17	לכי · שמאל · הא · בית · כלמ	rois de Šam'al, cette maison (destinée à) quiconque
18	ן · להם · פהא · בית · שתוא · ל	leur appartient. Ainsi l'une sera une maison d'hiver pour
19	הם · והא · בית · כיצא · ו	eux, et l'autre une maison d'été. Et
20	אנה · בנית · ביתא · זנא ·	c'est moi qui ai construit cette maison.

A noter les mots nouveaux : צד · כן, comparable à l'hébreu כִּי עַל־כֵּן, « parce que »; טבת = héb. טֹבַת (ét. const.), « bonté, prospérité »; ישר = héb. יַשֵּׁר, « diriger, » de là : « vouer »; כלמן = héb. כָּל־מִי, « quiconque ».

Ce texte précieux confirme les vues sur les croyances eschatologiques que j'ai dégagées des autres inscriptions de Zindjirlî; il prouve en outre l'existence du culte des ancêtres chez les Sémites de la Syrie au VIIIe siècle avant le Christ. Les ancêtres de Barrekoub ont même été pourvus à la fois d'un palais d'hiver et d'un palais d'été, tout comme les rois vivants. Il est fort probable que, en fulminant contre les בית החרף et בית הקיץ de Samarie, le prophète Amos (III, 15) avait réellement en vue ces temples funéraires.

Le Sens du titre מלך סבא ודרידן.

Ce titre se rencontre fréquemment dans les inscriptions des rois sabéens, mais sa valeur exacte est restée néanmoins assez douteuse jusqu'à présent. La difficulté réside dans la nature vague du monosyllabe ד qui précède le nom géographique רידן. Osiander a vu dans cette lettre la transcription du titre ذو « seigneur, possesseur », que les écrivains musulmans assignent régulièrement aux dynastes du Yémen. Cette opinion a été contestée par moi en 1873-1874 dans le *Journal asiatique*, où j'ai écrit ces mots : « La particule ד, quoi qu'en dise Osiander, est constamment un relatif en sabéen et n'a jamais le sens de ذو arabe ». Conformément à cette nouvelle manière de voir, j'ai toujours traduit le titre מלך סבא ודרידן par : « roi de Saba et de Raidân » et non « roi de Saba et seigneur de Raidân ». A mon grand regret, je suis encore aujourd'hui à peu près le seul de mon opinion et l'école des sabéologues récents persiste à maintenir les anciens errements. Il faut donc démontrer par de nouvelles observations l'erreur de cette traduction presque traditionnelle. Ce sont les deux suivantes :

Le titre en question se présente au duel comme au pluriel sous la forme de מלכי סבא ודרידן (*Études sabéennes*, p. 1[illegible], n° 33 (= Osiander, 35), l. 5, *passim*), forme dans laquelle le ד reste sans changement. S'il s'agit d'un pronom relatif, la chose va de soi ; le cas serait tout différent si c'était un substantif : on aurait alors immanquablement [illegible] au duel et [illegible], [illegible] etc. au pluriel.

L'inscription geez de Rüppell, qui imite le protocole des rois de Saba, emploie le relatif éthiopien H. (= sab. ד) pour attacher à Aksum les noms de pays dont aussi Raidân : *Negušâ | Aksum wa-za-Hemêr wa-za-Raidân wa-za-Sabâ*, etc. ; cf. aussi Bent II. [illegible] etc.

Ces deux observations me paraissent trancher définitivement la question.

J. Halévy.

N. B. — Quoique le présent fascicule contienne une feuille de plus qu'à l'ordinaire, l'abondance des matières nous oblige à renvoyer au numéro de janvier notre revue bibliographique.

Le Rédacteur-Gérant : E. Leroux.

Paris. — [illegible]

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : J. HALÉVY

Prix d'Abonnement : Un an, 20 fr.

4e ANNÉE. — JANVIER 1896.

SOMMAIRE

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, RUE BONAPARTE, 28.

Adresser les communications concernant la rédaction à M. J. HALÉVY, 26, rue Aumaire.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

Paris. — Imprimerie V. Goupy, G. Maurin successeur, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : J. HALÉVY

4e Année. — 1896.

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, Rue Bonaparte, 28

1896

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Histoire d'Isaac

(Genèse, XXV, 19-XXVIII, 9).

L'histoire d'Isaac présente plusieurs traits analogues à celle d'Abraham. Isaac et Rébecca, comme Abraham et Sara, sont stériles et déguisent comme eux leur mariage quand ils se trouvent forcés par la famine de résider hors de la Palestine. Cependant, à la différence de Sara, Rébecca devient mère de deux jumeaux dans sa jeunesse. Les deux frères, Jacob et Ésaü, se combattent l'un l'autre depuis leur naissance; et le cadet réussit plus tard à obtenir les droits d'aînesse en exploitant l'insouciance de son frère plus fort que lui. L'instinct populaire assure partout la victoire aux nains intelligents dans leur lutte contre les géants brutaux. Dans ces rivalités entre frères, Isaac penche du côté du plus fort, tandis que Rébecca favorise plutôt les efforts audacieux du plus faible. C'est un trait psychologique qui s'explique facilement : la femme, étant elle-même plus faible que l'homme, sait mieux apprécier les vraies qualités de ses enfants, et elle se sent plus heureuse de voir dans le plus doué d'entre eux un reflet fidèle de sa propre supériorité.

OBSERVATIONS EXÉGÉTIQUES

Verset 19. Toutes les expressions de ce verset, sauf les noms propres, sont imitées de XI, 27, et, dans les deux cas, elles

forment l'introduction à l'histoire d'une ère nouvelle au début de laquelle la famille unique se divise en deux branches habitant chacune un territoire différent.

Verset 20. Exposé de détails particuliers, parmi lesquels ceux qui sont relatifs à l'âge d'Isaac lors de son mariage avec Rébecca et à la désignation du lieu de la naissance de cette dernière par פדן ארם complètent à ce sujet les données antérieures.

Verset 21. La stérilité de Rébecca cesse par suite de la prière, comme celle de la famille d'Abimélec (xx, 17). — Au lieu du verbe ordinaire התפלל, l'auteur fait usage du verbe rare עתר, afin de faire le jeu de mots וַיֶּעְתַּר — וַיֵּעָתֶר.

Verset 22. ויתרצצו, hitpaël de רוץ, « courir ». Les enfants s'agitaient violemment et causaient d'horribles douleurs à leur mère.

למה זה אנכי, à sous-entendre הרה; Rébecca voit dans cette agitation excessive le prélude d'un avortement; elle exprime ses regrets en disant que, dans ce cas, il aurait mieux valu pour elle ne point devenir enceinte, et elle va consulter l'oracle de Yahwé que l'auteur suppose avoir existé dans le pays. Je traiterai plus loin la question de savoir où cet oracle était situé.

Verset 23. L'oracle lui explique la cause de ses souffrances inusitées : elle porte dans ses entrailles deux enfants destinés à devenir deux peuples rivaux, où cependant le cadet l'emportera souvent sur l'aîné. La forme de l'oracle est poétique et se compose de deux distiques à parallélisme.

Verset 25. אדמוני, allusion préalable à la désignation de אדום (v. xxx). Au lieu de אדרת שער, « manteau de poil », on est tenté de lire אדרת שנער (Josué, vii, 21); cependant la comparaison avec xxvii, 11 semble militer en faveur de la leçon reçue qui revient dans Zacharie, xiii, 4. Dans l'esprit de l'auteur, le nom עֵשָׂו, de עשה, « faire, fabriquer », fait allusion à l'étoffe fabriquée de la אדרת.

Verset 26. Le cadet sort en tenant le talon de son aîné, ce qui est un pronostic de rivalité et de domination. — A la nais-

sance de ces enfants Isaac avait soixante ans; sa stérilité avait donc duré vingt ans.

Verset 28. Isaac aimait Ésaü parce qu'il parlait toujours de chasse, ציד בפיו, ce qui annonçait chez lui le courage et la décision.

Verset 30. הלעיטני נא, expression populaire au lieu de האכילני נא; comparez הגמיאיני נא (xxiv, 17).

Verset 31. כיום, « en ce moment » ; dans cet adverbe le mot יום exprime l'idée vague d'une durée très courte.

Chapitre xxvi, 1. Par l'incidente : « outre la première famine qui eut lieu du temps d'Abraham », l'auteur indique expressément qu'il ne confond pas l'aventure d'Isaac à Gerar avec celle qui arriva à Abraham dans cette ville et au temps du même roi.

La dernière phrase de ce verset, qui interrompt la narration, doit être reportée au commencement du verset 6 dont la trop grande brièveté trahit déjà son état imparfait.

Verset 2. Au sujet de l'expression אשר אמר אליך, v. xxii, 2.

Verset 4. Résumé de la bénédiction xxii, 17, 18.

Verset 5. Le début est identique à celui de xxii, 18 *b*.

Verset 7. Si l'on veut conserver la forme פן יהרגני, il faut supposer la chute des mots כי אמר; autrement on lira פן יהרגהו. Isaac n'avait rien à craindre du côté du roi qui était trop vieux pour penser à un nouveau mariage, mais le danger pouvait lui venir de la part des habitants de la ville.

Verset 15. Les Philistins obstruaient les puits creusés par Abraham, afin d'en effacer l'origine. Le silence d'Abimélec montre bien qu'il ne se souciait plus de l'alliance conclue avec Abraham.

Verset 16. Abimélec, pris de jalousie, finit par expulser Isaac de son pays : les derniers liens de l'ancienne alliance sont ainsi entièrement rompus.

Versets 17-22. Pourtant Isaac ne se retire que malgré lui et en essayant de mettre à profit les anciens puits, mais il ne réussit qu'en s'éloignant considérablement du centre de l'allié oublieux de son père.

Le renouvellement des anciens noms donnés par Abraham aux puits qu'il avait creusés en Philistie avait pour but de marquer les droits d'Isaac à leur possession; comparez II, 20, 23; IV, 1, 25.

Versets 19-22. Les noms עֵשֶׂק, « dispute », et שִׂטְנָה, « contestation » présentent une sorte de protestation contre la rapacité des Philistins ; le troisième nom רְחֹבוֹת ajoute à cette idée celle de la satisfaction d'avoir enfin trouvé un terrain où sa famille pourra se développer librement.

Verset 23. La ville de Bersabée ne faisant plus partie de la Philistie, Isaac y remonte afin d'être mieux à l'abri des Philistins dont il vient d'éprouver la jalousie.

Verset 24. La nuit même de son arrivée, Isaac est favorisé par une apparition divine qui le rassure contre l'agression de ses adversaires; אַל־תִּירָא, comparez XV, 1.

Verset 25. Isaac, suivant l'usage de son père, construit un autel sur le lieu de la théophanie et y proclame le nom de Yahwé ; et ce n'est qu'après avoir reçu de Dieu la promesse de protection qu'il y établit ses tentes et fait creuser un puits par ses serviteurs.

Verset 26. Abimélec, roi de Gerar, reconnaissant l'inconvénient d'avoir un chef nomade si puissant dans le voisinage de son pays, se rend lui-même auprès de ce dernier afin de se réconcilier avec lui. Il est escorté de son ancien généralissime Phichol, qui l'avait déjà accompagné auprès d'Abraham, et d'un de ses amis intimes du nom de אֲחֻזַּת.

Verset 27. Isaac leur reproche les actes d'hostilité dont il a été victime et leur demande la raison de leur visite si inattendue.

Verset 28. Leur réponse relève la prospérité peu ordinaire d'Isaac dans laquelle ils voient l'indice d'une protection particulière de Yahwé à son égard, et ils expriment le désir de faire avec lui une alliance affirmée par un serment.

Verset 29. Ils avouent qu'ils veulent éviter son hostilité et font valoir en leur faveur qu'ils se sont toujours gardés de s'atta-

quer à lui et que, même en le renvoyant de chez eux, ils l'ont traité avec une urbanité toute particulière.

Verset 30. Ces explications plaisent à Isaac, qui consent à faire oublier les anciennes querelles et invite ses hôtes philistins à un repas de famille en signe de réconciliation.

Verset 31. Le lendemain, l'alliance est conclue par serment et les hôtes partent contents pour leur pays.

Versets 32-33. Le même jour Isaac est informé que ses serviteurs ont réussi à trouver de l'eau dans le puits qu'ils commençaient à creuser, et, pour perpétuer le souvenir de la visite de ses nouveaux amis, il nomme ce puits שִׁבְעָה. Ce nom, d'après la ponctuation massorétique, signifie « sept », nom de nombre saint chez les Sémites et faisant allusion à la sainteté des serments faits ce jour. Il se peut pourtant que la leçon primitive ait été שְׁבֻעָה, « serment ». L'auteur ajoute que le nom באר שבע tire son origine de ce mot. Sur cette ville, voyez plus loin.

Verset 34. Les deux femmes d'Ésaü sont l'une et l'autre des Hétéennes, visiblement originaires d'Hébron, ville qui appartenait à la tribut de Hêt (XXIII, 3).

Le nom יְהוּדִית ne vient pas ici de יְהוּדָה, mais représente le patronymique du nom géographique יְהֻד, ville qui appartenait plus tard à la tribu de Dan (Josué, XXIX, 45), aujourd'hui Yehudiya.

Verset 35. מֹרַת רוּחַ, « amertume d'esprit », c'est-à-dire un objet de chagrin, à cause de leur origine chananéenne, en contradiction de la défense faite par Abraham à ses descendants d'épouser des femmes du pays. Ce sentiment est encore plus clairement exprimé dans XXVII, 46.

Chapitre XXVII, verset 1. Le second אליו est une dittographie du premier et doit être négligé.

Verset 2. A noter la particule de politesse נא mise dans les paroles qu'Isaac adresse à Ésaü et Rébecca à Jacob (cf. XXVI, 2).

Verset 3. Le sens de תְּלִיךָ est obscur ; la traduction « objet suspendu » (*das Gehänge*, Dillmann), c'est-à-dire le car-

quois que le chasseur suspend à l'épaule, laisse à côté l'objet indispensable pour l'archer, les flèches. Peut-être sommes-nous en effet en présence d'une altération de חִצֶּיךָ, « tes flèches ».

Verset 4. כאשר אהבתי, « comme je les aime »; le narrateur suppose qu'Ésaü savait quels morceaux du gibier son père préférait. — תְּבָרֶכְךָ נפשי est plus affectueux que le simple אֲבָרֶכְךָ.

Verset 5. La dislocation de ce verset est évidente : la première proposition formait primitivement un verset à part qui avait sa place avant v. 6, tandis que la seconde, constituant également un verset séparé, formait la suite naturelle du verset 4. — Après le mot לְהָבִיא il manque le complément לְאָבִיו que les Septante ont conservé, mais en sacrifiant לְהָבִיא.

Verset 8. Le mot בְּקוֹלִי paraît être une superfétation troublante due à l'extrême fréquence de la locution שְׁמַע בְּקוֹלִי.

Verset 9. Rébecca veut préparer deux agneaux afin d'imiter le gibier qu'on présente à table en grosses tranches avant de le découper et de distribuer les portions aux invités. La myopie extrême d'Isaac favorisait bien cette supercherie féminine.

Verset 10. בַּעֲבֻר אשר ; le relatif אשר se joint souvent aux conjonctions causales : לְמַעַן אשר, יַעַן אשר, etc.

Versets 11-13. Jacob craint que son père ne le maudisse pour s'être moqué de lui, כִּמְתַעְתֵּעַ, non pour l'avoir trompé, parce que le désir de la part d'un fils de s'assurer à tout prix la bénédiction de son père doit être d'autant plus agréable à ce dernier que ce fils a moins joui de son affection, comme c'était le cas de Jacob. Rébecca le tranquillise en disant que la malédiction retomberait sur elle qui lui a ordonné d'agir ainsi. En vérité, elle savait qu'Isaac était incapable de maudire un de ses enfants, même dans un moment de colère.

Versets 21-23. Ce passage n'est pas en situation. La précaution de s'assurer de l'identité du porteur par l'attouchement est plus naturelle peu de temps avant de prononcer la bénédiction, c'est-à-dire après avoir pris le repas. Il convient donc de le placer avant le verset 26-27 *a*, qui relate la résultat du baiser de Jacob qui a fait disparaître la dernière ombre de

doute dans l'esprit d'Isaac. Quant au verbe ויברכהו qui termine le verset, il pourrait strictement signifier « il se décida à le bénir », mais on peut aussi le regarder comme une superfétation causée par l'erreur d'un scribe qui croyait être déjà arrivé à la fin de 27 *a* Dans l'une ou l'autre de ces alternatives, la verbe en question n'a aucune importance au point de vue de la critique du texte.

Verset 27. Le caractère de la dernière phrase de ce verset a été souvent méconnu; les anciens ont cru reconnaître dans ces paroles d'Isaac un simple compliment à l'adresse du faux Ésaü pour la bonne odeur de ses vêtements, mais les mots ויברכהו ויאמר indiquent avec certitude que ce qui suit fait déjà partie de la bénédiction. On se rend ainsi parfaitement compte de l'emploi de la conjonction en tête du verbe ויתן au verset suivant et qui devait être יתן si la bénédiction ne faisait que commencer. Le contexte gagne en limpidité quand on ajoute à ריח le suffixe de la seconde personne du singulier: « Regarde, ton odeur (ריחךָ), ô mon fils, est pareille à la bonne odeur d'un champ béni par Yahwé. Donc, qu'Élohîm te donne de la rosée du ciel », etc. La chute du suffixe a déjà été constatée à propos de מציד (v. 25).

Verset 28. A ponctuer מִשְׁמַנֵּי, comme l'exige la comparaison avec מטל; le singulier est שמן, non משמן; la terre dont il s'agit est naturellement la Palestine. — גביר, « chef, commandant », mot rare au masculin qui revient au verset 37.

Verset 30. L'une des deux premières phrases présente la variante de l'autre et une seule est primitive Je ne pense pas que ce détail insignifiant, savoir qu'Ésaü retourna de la chasse lorsque Isaac avait fini de bénir Jacob, avait besoin d'être mieux précisé par la remarque que ce retour eut lieu lorsque Jacob était à peine sorti de chez son père. L'affirmation contraire de certains exégètes manque de toute vraisemblance.

Verset 33. En apprenant qu'il avait donné sa bénédiction à un autre qu'à Ésaü, Isaac est pris momentanément d'une grande terreur par suite de l'idée que l'usurpateur pouvait être un

étranger ou un de ses esclaves ; quelques instants après il finit par se persuader que le coup a été fait par son cadet.

On est habituellement d'avis que l'exclamation se termine par le mot ואברכהו et que la phrase suivante גם ברוך יהיה est une remarque secondaire en faveur de l'usurpateur qui restera irrévocablement béni. Avec le texte massorétique il est en effet difficile de comprendre d'une manière différente. Il y a cependant deux difficultés selon moi insurmontables. D'abord, après la vive indignation qu'il vient de ressentir, Isaac ou tout autre à sa place n'aurait ni si vite, ni si catégoriquement changé de ton en faveur de l'escroc : c'est un trait psychologiquement improbable qui n'a pas pu échapper au narrateur. En second lieu, si l'essentiel était la confirmation de la bénédiction reçue, il faudrait מבֹרָךְ au lieu de ברוך qui exprime un état naturel d'honnêteté, de justice ou de prospérité, sans l'idée d'une augmentation soudaine et imprévue, d'une bénédiction particulière. En troisième lieu enfin, le mot כִשְׁמֹעַ du verset suivant à lieu d'étonner : on s'attend à וַיְהִי כִשְׁמֹעַ. Ces considérations m'obligent à partager l'opinion de Hitzig et Geiger qui ponctuent וַאֲבָרְכֵהוּ גַּם בָּרֵךְ et reportent le mot יהיה, corrigé en וַיְהִי, au commencement du verset suivant. Seulement la leçon reçue n'est nullement une correction consciente, comme Geiger tendait à le croire ; l'irrévocabilité des bénédictions, comme celle des malédictions, va de soi dans l'esprit populaire (cf. Nombres, XXII, 6) et n'avait pas besoin d'être mise subrepticement dans notre passage. J'ajoute que l'objection de Delitzsch, acceptée par Dillmann, savoir que la phrase serait trop courte pour cela, ne porte pas. Ces mots ne veulent pas dire « et je l'ai *effectivement* béni (*ich habe ihn auch wirklich gesegnet*) », mais simplement « et aussi je l'ai béni »; comparez אעלך גם עלה (XLVI, 4), « et aussi je t'en ferai remonter ».

Verset 36. Pour l'interprétation de ce verset, voyez le commentaire de Dillmann.

Verset 37. Il me paraît impossible de donner à la préposition מ un sens privatif (Tuch, Delitzsch et autres). L'Idumée abon-

dait en champs cultivés et en vignobles (Nombres, xx, 17); l'aridité de ce pays n'est constatée qu'à l'époque gréco-romaine, où les Nabatéens nomades s'étaient substitués aux anciens Iduméens. Des wadis fertiles sont aujourd'hui même signalés par les voyageurs.

Verset 40. על חרבך תחיה, « tu vivras par ton épée » veut dire : Tu seras toujours prêt à guerroyer avec les peuples voisins (Nombres, xx, 18), formant ainsi un pendant d'Ismaël. L'auteur a surtout en vue les nombreuses déprédations commises par les Iduméens dans le sud de la Judée. Édom sera pourtant asservi par Jacob-Israël, jusqu'au moment où celui-ci deviendra trop tyrannique.

Le verbe תריד forme sans aucun doute l'abréviation de תריד בשיחך, « lorsque tu auras des plaintes », savoir, contre ton frère; comparez אריד בשיחי ואהימה (Psaumes, LV, 3).

Chapitre XXVIII, 2. Le terme géographique פדן ארם se trouve déjà dans xxv, 20.

Verset 5. Le verbe וילך est une dittographie du même mot qui figure au verset 7, verset qui a du reste sa place marquée immédiatement après celui-ci. La désignation de Rébecca par אם יעקב ועשו sert à relier ce passage au récit suivant qui s'occupe surtout d'Ésaü.

Verset 6. בברכו אתו, « en le bénissant », sous-entendu : עוד, « encore, de nouveau », fait allusion à la bénédiction des versets 3-4, tandis que le précédent ברך rappelle le ויברך du verset 1.

Verset 7. L'obéissance de Jacob envers ses parents rehausse davantage l'inconvenance d'Ésaü qui osa contrevenir à une tradition de famille en épousant des filles de Chanaan.

Verset 9. Ésaü cherche à se réconciller avec ses parents en épousant une fille de son oncle Ismaël, mais sans se séparer de ses premières femmes, ce qui fait que sa lignée est loin de représenter une race aussi pure que celle de son frère Jacob.

Par la remarque que la troisième épouse d'Ésaü était la sœur de Nebayot, l'auteur a voulu indiquer que cette femme descendait de l'épouse libre d'Ismaël qui était d'origine égyptienne (xxi, 21).

OBSERVATIONS CRITIQUES

Avant d'aborder la discussion sur le caractère rédactionnel de notre récit, nous devons relever un fait général qui a déjà été remarqué par plusieurs, mais dans des limites qui ne me paraissent pas avoir été déterminées avec exactitude jusqu'à présent. Il s'agit de la place occupée par le chapitre XXVI, 1-33, non seulement dans le texte massorétique, mais encore dans toutes les anciennes versions. L'accord général de ces témoignages n'empêche pas la conviction que cet épisode, qui roule sur la donnée qu'Isaac faisait croire que Rébecca était sa sœur et non sa femme, a dû se passer lorsque cette dernière n'avait par encore eu les deux enfants jumeaux dont parle le chapitre précédent ; et comme la visite qu'Abimélec fait à Isaac à Bersabée se rattache intimement aux dernières luttes que ce patriarche eut à subir avec les gens de Gerar, on est obligé de joindre cet événement au récit précédent et de l'attribuer à la même époque. Voilà le fait reconnu par l'exégèse moderne et personne ne peut en contester la solidité. Mais, quant à la question de savoir comment il faut rétablir le texte primitif, ces critiques sont tous d'avis que la place originale de cet épisode était entre les versets 20 et 21 du chapitre XXV. Comme raison du déplacement, ils allèguent la difficulté que le rédacteur aurait trouvée à faire accorder les données de cet auteur avec celles de XXV, 11. Nous parlerons plus loin de cette prétendue différence d'auteurs. Contentons-nous d'insister pour le moment sur la nécessité d'admettre que la partie précitée du chapitre XXVI se trouvait primitivement avant le verset 19 du même chapitre. En effet, d'après XXV, 11, Isaac habitait près du puits Laḫaï-Roï. C'est à cette localité seule que peuvent se rapporter raisonnablement les mots ויהי רעב בארץ puisque nul autre pays n'est mentionné auparavant. L'explication donnée particulièrement dans le même verset, savoir que c'était la seconde famine après celle qui eut lieu au temps d'Abraham, montre du moins que le fléau accablait la même contrée que celle où Abraham avait séjourné, c'est-à-dire le Négeb. Après avoir quitté la Philistie, Isaac remonte à Bersabée et ne retourne plus à son ancien séjour de Laḫaï-Roï.

Ceci établi, on comprend plus facilement la cause du désordre qui se trouve dans notre texte. Les versets xxv, 19-20 ne doivent leur place actuelle qu'à une inadvertance commise par un scribe qui, voyant que ce passage commence par les mots ואלה תלדות יצחק בן אברהם, le mit sans réfléchir après le morceau 12-18 qui débute par les mots analogues ואלה תלדות ישמעאל בן אברהם. Sur la base de cette ordonnance erronée, un autre scribe se vit forcé de faire continuer la narration par celle de la naissance des enfants et de leurs premiers actes, formant un passage dont la position convenable est après xxvi, 33, puisque les versets 34-35 en forment la suite naturelle. Dans toutes ces dislocations il n'y a pas la moindre velléité d'interpolation, mais simplement le résultat d'erreurs de scribes qui ne comprenaient que fort superficiellement le texte.

Une dislocation de moindre importance, mais suffisante pour dérouter l'exégèse moderne, se fait également remarquer au commencement du chapitre xxvi. La seconde partie du verset 1, qui relate le départ d'Isaac pour Gerar, ne peut évidemment pas précéder la défense de descendre en Égypte et surtout l'ordre de s'établir dans un pays indéterminé d'abord, qui forment la substance du verset 2. L'embarras cesse dès que l'on place 1 *b* au début du verset 6 dont la brièveté, ainsi que nous l'avons dit plus haut, paraissait déjà singulière par elle-même. Après cette soudure, le verset en question ne laisse plus rien à désirer au point de vue de la clarté. Isaac, empêché par l'ordre divin d'aller en Égypte, comme l'avait fait son père Abraham dans une occasion analogue (xii, 10 suiv.), se rend dans le pays des Philistins qui lui est expressément indiqué par la Divinité et s'y établit durant plusieurs années. Cette circonstance enlève toute bizarrerie au titre de « roi des Philistins » qui suit le nom d'Abimélec au verset 1, ou plutôt au début du verset 6. L'expression שכן בארץ et ses reprises גור בארץ הזאת et כל־הארצות האל aux versets 3-4 ne pouvant pas être rapportées à une ville et étant donné que le terme ארץ גרר était hors d'usage, l'écrivain se vit obligé de mentionner au premier verset le nom de פלשתים qui comportait fort aisément

l'attribution de ארץ, « pays ». Quant au titre de מלך פלשתים, il se borne naturellement à la partie de la Philistie dont Gerar était le centre et n'implique nullement la notion qu'Abimélec était le roi de la Philistie tout entière.

Comme résumé des recherches qui précèdent, les divisions de cette narration se rétablissent ainsi qu'il suit : 1) la famine, le séjour d'Isaac à Gerar, l'hostilité des Philistins, le retour à Bersabée, l'alliance avec Abimélec (XXVI, 1-33) ; 2) la généalogie d'Isaac, la stérilité temporaire de Rébecca, la naissance de Jacob et d'Ésaü, l'acquisition du droit d'aînesse par Jacob, les mariages d'Ésaü. L'unité de récit est garantie par la suite logique et conséquente de son ordonnance et il sera bien difficile d'y trouver des fissures produites par des documents de génie différent et légèrement juxtaposés comme l'imagine la critique désagrégeante. La seconde partie de la biographie d'Isaac est considérée par les critiques comme composée des documents A et C. Au premier appartiendraient les versets 26, 34 et 35 qui parlent des femmes hétéennnes épousées par Ésaü et qui se seraient rattachés primitivement au passage XXVIII, 9. D'après ces mêmes auteurs, tout le long passage XXVII, 1-45, appartiendrait au document C, tandis que le verset 46 serait l'œuvre du rédacteur qui voulait ménager une transition au récit de XXVIII, 1-7 qui contient la recommandation faite par Isaac à Jacob de ne pas épouser une femme chananéenne. Malheureusement, il leur a échappé que, dans ce cas, la mention réitérée de בנות חת au verset 46 irait à l'encontre de cette idée, puisque la défense ne se bornait pas aux Hétéennes seules, mais englobait toutes les femmes du pays ; le diascévaste aurait donc employé plutôt l'expression générale בנות כנען, propre à son auteur (XXVIII, 1), et dans ce cas il n'aurait plus eu besoin de se servir en troisième lieu de בנות הארץ dont le sens reste encore mal déterminé. Nous pouvons donc à bon escient considérer le verset 46 comme appartenant à l'auteur de la narration précédente, qui fait d'abord usage du terme בנות חת à cause de l'origine hétéenne qu'il a donnée précédemment aux femmes d'Ésaü, puis généralise son idée par l'expression de בנות הארץ, au fond équivalente à בנות כנען. Il n'est

même pas difficile d'expliquer sa préférence pour le synonyme dont il s'agit : le parallélisme בנות כנען — בנות חת aura donné à כנען un sens ethnique et aura pu faire croire que la défense ne s'étendait qu'à ces deux tribus; l'expression בנות הארץ fait, au contraire, disparaître toutes ces ambiguïtés et rétablit le sens exact de la défense, tout en conservant le lien qui rattache ce verset à xxvi, 34.

UNITÉ RÉDACTIONNELLE

La distribution de notre récit entre les auteurs présumés de la Genèse donne lieu de la part des critiques documentaires à des affirmations singulièrement sujettes à caution. D'après eux les trois versets 19, 20 et 26 *b* sont des restes de A, le maître exclusif des תולדת ; la narration suivante (v. 21-34), par suite de la présence de יהוה, échoit naturellement à C. Mais le titre de ארמי, « araméen » appliqué à Bathuel et à Laban et visiblement destiné à montrer qu'Isaac a pris une femme de la famille d'Abraham, n'atteint son but que lorsqu'on a souvenance du récit yahwéiste du voyage de l'esclave à Aram-Naharaïm, d'où il réussit à emmener Rébecca (ch. xxiv), récit où Laban apparaît pour la première fois comme fils de Bathuel et frère de cette dernière. Résultat inévitable : les versets généalogiques 19-20 ne contenant que les données antérieures du yahwéiste, peuvent, jusqu'à preuve du contraire, appartenir au même auteur. Ce résultat est corroboré par une autre observation. Le pays de la famille d'Abraham est désigné à partir du verset 20 par פדן ארם ; or, ce terme géographique, qui est simplement l'équivalent de שדה ארם (Osée, xii, 13), « champ d'Aram » est absolument inintelligible pour tous ceux qui ignorent qu'il s'agit de la plaine d'Aram-Naharaïm dans laquelle est située Ḥârân, la ville des Naḥorides, c'est-à-dire la description donnée par le yahwéiste dans xxiv, 10. Nous avons donc une nouvelle preuve de la pénétration indissoluble des données généalogiques dans celles du yahwéiste, et par conséquent du caractère tout gratuit de l'hypothèse qui assigne aux généalogies le caractère d'un document séparé. Au point de vue de

la théorie unitaire, l'emploi de פדן ארם=שדה ארם au lieu de ארם נהרים s'explique par la nécessité de former l'ethnique ארמי, car le terme ארם נהרים aurait donné forcément le lourd composé הארמי הנהרי. L'usage de פדן ארם ici et dans toute l'histoire de Jacob est donc justifié par la commodité de son emploi, et n'atteste nullement une rédaction différente. En dehors de cette histoire, la Bible ne connaît que le terme général ארם נהרים, synonyme de ארם דמשק, ainsi que je l'ai démontré dans une de mes études précédentes (*Recherches bibliques*, tome Ier, p. 310-312).

Quant à l'idée d'attribuer une source élohiste (n° 1 = A) à la remarque qu'Isaac avait quarante ans lors de la naissance de ses fils, (v. 26), son caractère purement arbitraire éclate déjà au premier aspect, des fixations analogues étant fréquentes chez le yahwéiste ; comparez VII, 4 ; XII, 4 ; XV, 13 ; XVII, 1 ; XXIX, 14, 18, 27 ; XXXI, 38, sans compter des passages comme XVI, 16, qui malgré l'absence de יהוה, font néanmoins partie des passages yahwéistes. Je cite pour mémoire la conjecture que les mots כלו כאדרת שער auraient été empruntés par le rédacteur au document B, afin d'expliquer le nom de עשו qui répondrait à l'arabe أَعْثَى, « poilu », mais le ש hébreu ne devient jamais ث en arabe, et, de plus, le mot כאדרת serait en trop. La comparaison avec un tissu marque que la peau d'Ésaü était excessivement poilue sur toutes les parties du corps. Le narrateur explique ainsi d'avance comment Jacob, en se présentant devant Isaac avec les mains et le cou couverts d'une peau d'agneau, a pu être pris par ce dernier pour son aîné Ésaü (XXVIII, 23). J'ajoute que l'opposition intentionnelle de איש תם et יודע ציד, comme celle de ישב אהלים et איש שדה, atteste l'absence de tout élément étranger dans le verset 27.

Enfin, je ne peux voir qu'une prétention peu justifiée dans l'opinion courante des critiques d'après laquelle les trois auteurs principaux de cette histoire auraient motivé, chacun à sa manière, l'échéance d'Ésaü en ce qui concerne le droit d'aînesse. D'après C (v. 22 suiv.), la prééminence de Jacob serait le résultat d'un décret divin ; d'après B (chap. XXVII) elle reposerait sur la

bénédiction de son père acquise par la ruse ; A, de son côté, aurait assigné ce fait à la volonté d'Isaac, fâché de ce qu'Ésaü avait épousé des femmes hétéennes (XXVII, 46 — XXVIII, 9). Outre les preuves de détail que nous donnions plus haut à l'appui de l'unité rédactionnelle de l'ensemble de la narration, cette unité se déduit déjà du point de départ commun à tous ces passages, savoir qu'Ésaü était l'aîné de Jacob. On nous dit que c'était alors une tradition inébranlable, mais c'est précisément une prémisse dont l'inexactitude éclate dans toutes les histoires des peuples. En voici quelques exemples frappants. Depuis plus de six cents ans pour le moins, le monde juif et chrétien admettait, sur la foi de la Genèse, qu'Isaac allait être sacrifié par son père sur le mont Moriya ; est-ce que cette tradition, enseignée et consacrée à travers de longs siècles, a empêché l'islamisme de faire d'Ismaël la victime précitée et de proclamer l'Arafat comme étant la montagne sacrée où ce sacrifice allait avoir lieu ? Est-ce que, dans le christianisme même, malgré les données formelles du même livre sacré, les fidèles du judaïsme traditionnel ne sont pas qualifiés, au moins moralement, de fils de la servante Hagar ? Et les Mandaïtes se sont-ils privés de travestir les traditions séculaires des juifs et des chrétiens à la fois en appliquant à leur propre héros, Manda d'Hayê, les actes les plus glorieux des héros bibliques ? Rien de plus mobile et de plus malléable que la tradition en présence des causes pressantes, et l'on veut que les trois auteurs de la Genèse se soient tellement laissé dominer par la tradition, au fond insignifiante, de l'aînesse d'Ésaü, pour que chacun d'eux se soit vu obligé de chercher une explication de la préférence accordée à Jacob ? Selon ma conviction, ces trois auteurs, s'ils existaient réellement, auraient été beaucoup moins naïfs que leurs commentateurs modernes. Pour tous ceux qui ne cherchent midi à quatorze heures, le rôle assigné à Rébecca dans cette comédie familiale, aussi bien dans ce qui se rapporte à la bénédiction de Jacob qu'au blâme infligé à Ésaü au sujet de son dédain du droit d'aînesse (XXV, 34), au sujet de ses mariages (XXVI, 35 ; XXVII, 46 — XXVIII, 4), n'a que le but unique de justifier les prévisions de l'oracle (XXV, 23), basé lui-même sur l'étymologie du nom de יעקב.

Passons aux prétendues interpolations des chapitres suivants. Nous n'avons plus à revenir sur l'ordonnance des versets xxvi, 1-6, que nous avons établie plus haut et où nous avons constaté une unité parfaite. Au verset 5 on trouve l'énumération משמרתי מצותי חקותי ותורתי trop chargée, mais est-ce une raison suffisante pour en attribuer la rédaction à un compilateur tardif (Dillmann)? Nullement, car toutes ces expressions sont en germe dans l'histoire d'Abraham : le verbe שמר y revient plusieurs fois (xvii, 9, 10; xviii, 19) ; le sacrifice d'Isaac a été entrepris sur un commandement exprès (מצוה) de la Divinité, et à ce propos le narrateur avait employé le verbe שמע בקולי (xxii, 19), qui équivaut absolument à עשית מצותי. D'autre part, contestera-t-on que les rites de la circoncision (xvii) et de la dîme soient de vrais חקות et תורות ? La chose existe donc dans les récits précédents ; pourquoi s'étonner de ce que l'auteur ait résumé avec les termes techniques courants les œuvres pieuses du père qui doivent servir de modèle à son fils? En réalité, ces allusions de C à des passages de A ou de X dérangent le système, on s'empresse donc de les baptiser « interpolations », et comme l'appétit vient en mangeant, on trouve aussitôt d'autres interpolations dans 1 *b* et les versets 15 et 18 se rapportant à des détails de l'histoire d'Abraham que, d'après la théorie documentaire de l'auteur, C devait ignorer. On ne se donne même pas la peine de chercher ce qui a pu déterminer le rédacteur final à falsifier l'original par des interpolations dont la teneur, prise en elle-même, manque absolument d'intérêt. Si, au contraire, on n'y voit ni feu ni fumée, mais l'œuvre du narrateur primitif de l'histoire patriarcale, les données des passages en question mettent en plein jour celle de 1 *b* que le séjour d'Isaac en Philistie n'est pas un simple calque de celui d'Abraham ; les versets 15 et 18, que la convention d'alliance entre Abraham et Abimélec a été rompue par les Philistins peu de temps après la mort du premier, et de là la nécessité pour le dernier de conclure une nouvelle alliance avec Isaac. Voyez le commentaire de ces passages. La circonstance que le creusement de ces puits n'est pas mentionné dans l'histoire d'Abraham atteste clairement la présence d'un auteur qui complète son récit au moment où cela lui semble néces-

saire (cf. xx, 18). La supposition que R ayant trouvé les puits assignés à Abraham dans B et à Isaac dans C, aurait concilié les deux en attribuant à l'un le creusement primitif et à l'autre le recreusement, dépense trop d'ingéniosité pour un sujet insignifiant, puisqu'il s'agit de puits sans nom, c'est-à-dire sans indication de propriétaire. Aussi voyons-nous que les puits creusés par Isaac portent chacun un nom particulier pour attester son droit sur eux. Quant aux puits creusés par Abraham, le narrateur ignorait lui-même leurs noms et ne pouvait leur consacrer qu'une notion très sommaire.

Les difficultés qui ont été signalées dans le reste du récit ont été discutées partie dans le commentaire, partie dans les considérations qui suivent et peuvent être regardées comme complètement résolues sans entamer en aucune manière l'unité de la rédaction de l'ensemble. Un point demande pourtant à être élucidé. Le nom de באר שבע qui, d'après xxi, 31, est dû à un acte d'Abraham, est attribué dans xxvi, 33 à un procédé d'Isaac ; n'y a-t-il pas là deux traditions différentes et partant l'indice de deux narrateurs qui se contredisent? Les critiques documentaires répondent affirmativement et s'en prévalent comme d'une forte preuve en faveur de leur système. Malheureusement, ce n'est qu'une illusion. Le nom de באר שבע, donné par Abraham, non seulement aurait dû disparaître après les démonstrations d'hostilité à l'égard d'Isaac, mais aussi, conformément aux exemples rapportés précédemment (v. 20-21), être transformé en une désignation péjorative telle que « parjure » (שוא) ou « fausseté » (שקר). La perpétuation de l'ancien nom amène le narrateur à penser qu'Isaac l'a repris en souvenir de la nouvelle alliance, mais en l'appliquant à un autre puits que ses serviteurs ont creusé dans la même localité (xxvi, 32-33). A ce propos, l'auteur invoque l'opinion publique de son temps : עד היום הזה (cf. le commentaire de xix, 37-38, *Rech. bibl.*, I, page 421).

DATE DU RÉCIT

Le prophète Osée, qui vécut au viii[e] siècle avant l'ère vulgaire, parle de la naissance et du voyage du patriarche Jacob comme d'une histoire connue et admise par tous ses contemporains. Il

raconte, non sans une pieuse indignation, que Jacob étant encore dans le sein de sa mère, avait déjà voulu empêcher son frère de naître en saisissant le talon de celui-ci, בבטן עקב את אחיו (Osée, XII, 4). Cette proposition suppose 1° que Jacob et Ésaü étaient des jumeaux ; 2° que la lutte des deux frères commença même avant qu'ils fussent nés ; 3° que Jacob retint son frère par le talon ; 4° que le nom de יעקב vient de עָקֵב, « talon ». Comme ces traits sont absolument contraires au chauvinisme national qui se fait jour dans les légendes populaires les plus modérées lorsqu'elles ont pour l'objet la vie des ancêtres, nous pouvons conclure avec assurance que le prophète n'a pas répété une tradition orale, mais qu'il a connu ces événements par le récit XXV, 22-26 de la Genèse, naturellement, avec les autres détails qui s'y rattachent, récit que les critiques assignent à la source C ou yahwéiste. Plus loin le même prophète montre qu'il a aussi connaissance du voyage que Jacob a été obligé de faire pour se rendre dans le champ d'Aram et il présente ce voyage comme une « fuite » (ויברח יעקב שדה ארם, Osée, XII, 13), qualification qui suppose la ruse au moyen de laquelle Jacob avait obtenu les bénédictions de son père telle qu'elle est racontée dans le chapitre XXVII de la Genèse ; le verbe ברח est même copié de XXVII, 43, et comme l'accomplissement de cette « fuite » n'est relaté que dans le chapitre XXVIII, 7 (ou plutôt 6), on est assuré que ce passage se trouvait déjà sous les yeux du prophète. Osée a donc connu toutes les parties du תלדות d'Isaac qu'on lit dans notre texte actuel. Voilà d'abord un mauvais point pour la théorie qui attribue au document A une origine tardive; mais il y a plus. Si la compilation de trois documents divergents et leur mise en harmonie plus ou moins réussie par le dernier rédacteur date du VIII[e] siècle, la pénétration de C par B ou BC (=EJ) doit être antérieure, et plus reculée encore la rédaction des documents fondamentaux A, B et C en eux-mêmes ; en d'autres mots : les originaux dont il s'agit, contrairement à l'assertion des critiques, remontent pour le moins à un siècle et demi plus haut, c'est-à-dire à l'époque de Salomon, qui est précisément la date que nous avons dégagée

pour les narrations précédentes de la Genèse. J'ai à peine besoin de faire remarquer que l'existence de trois historiens hébreux des origines, suivis de compilateurs harmonisateurs entre le VIIIe et le IXe siècle avant notre ère, me paraît au plus haut degré invraisemblable, et jusqu'à preuve du contraire nous maintiendrons l'unité rédactionnelle de l'histoire d'Isaac. Quant à la date de cette rédaction, elle se laisse déterminer par la nature des bénédictions accordées aux deux frères rivaux, personnifications des royaumes hostiles de Juda et d'Édom. Dès la sortie d'Égypte, Israël a été inopinément attaqué par la tribu iduméenne d'Amalec, tribu qui a toujours fait cause commune avec les ennemis d'Israël au cours de l'époque des Juges. Sévèrement châtiées par le roi Saül (I Samuel, XV), les déprédations des Amalécites se continuent jusqu'au temps de David (*ibid.*, XXX, 1). Ce roi est le seul qui, après avoir repoussé les Iduméens du sud de la Palestine, soumit toute l'Idumée et y établit des gouverneurs judéens (II Samuel, VIII, 13-14, où il faut lire אדם au lieu de ארם). Cependant l'extrême cruauté de Joab, général de David, provoqua chez les Iduméens le désir de secouer le joug des vainqueurs, et le prince Hadad, qui s'était réfugié en Égypte pour échapper au massacre, retourna en Idumée aprés la mort de David et réussit à regagner son indépendance durant le règne de Salomon (I Rois, XI, 14-22). Ces événements internationaux constituent le commentaire le plus lucide de la bénédiction d'Ésaü : « Tu vivras par ton épée et tu serviras ton frère ; mais lorsque tu seras réduit à un état lamentable, tu secoueras son joug de ton cou » (Genèse, XXVII, 40). D'autre part, la bénédiction de Jacob nous empêche d'appliquer cette déclaration à des événements postérieurs, car l'expression « sois le chef de tes frères, et que les fils de ta mère se prosternent devant toi » (XXVII, 29), qui ne conviennent pas à Jacob comme individu, visent clairement le royaume judéen avant la séparation des dix tribus du nord et la formation du royaume antagoniste d'Israël, qui eut lieu immédiatement après la mort de Salomon. Ces considérations historiques nous ramènent donc à la même date que celle que nous avons obtenue dans nos autres recherches, savoir le règne de Salomon.

Notes pour l'interprétation des Psaumes.

(*Suite*[1].)

Psaume XL.

Verset 2. ויט אלי, « il s'est penché vers moi », sous-entendu משמים, « du ciel », qui est la demeure habituelle de la Divinité.

Verset 3. Les images de la fosse bruyante (בור שאון) et de la boue glissante (טיט היון) sont empruntées à la légende populaire des fleuves bourbeux et rugissants du Šeol. Voyez mon *Étude sur les croyances eschatologiques des anciens Sémites*.

Au lieu de כונן il serait peut-être mieux de lire ויכונן.

Verset 4. Le suffixe de לאלהינו ne semble guère convenir ; lire simplement לאלהים.

Verset 5. Le contenu de ce verset est mis dans la bouche des serviteurs de Yahwé, qui reconnaîtront l'efficacité de sa protection, à l'opposé des fausses divinités imaginaires (רהבים) et de leurs prêtres qui se détournent de la vérité pour répandre les mensonges de leur dogme (שטי כזב = שטים מאמת אל־כזב).

Verset 6. Le poète expose ici les nombreuses bontés de Yahwé à son égard. Le pronom אתה ne semble pas primitif, mais la leçon עתה, proposée par Graetz, ne s'impose pas davantage ; je pense qu'il faut lire אתי. Rétablissez de même la première personne du singulier אלי, au lieu du pluriel אלינו, qui est dû sans doute à לאלהינו du verset 4.

Quand on conserve la leçon massorétique אין ערך אליך, la phrase suivante reste sans aucun lien. Pour remédier à cet inconvénient, on est presque forcé de placer ces mots avant

1. Voir le fascicule d'octobre 1893, p. 289-302, le fascicule de janvier 1894, p. 1-12, le fascicule d'avril, p. 97-101, le fascicule de juillet, p. 215-223, le fascicule d'octobre, p. 289-307, le fascicule de janvier 1895, p. 25-53, et le fascicule d'avril, p. 130-146.

נפלאותיך et le sens de l'ensemble sera : « Tu as fait de grandes choses avec moi, Yahwé mon Dieu ; nul ne peut se comparer à toi ; quant à tes miracles et à tes soins pour moi, si je voulais les annoncer par des paroles, ils seraient trop nombreux pour être énumérés. »

Verset 7. La leçon אזנים כרית לי est des plus exactes, car la locution *birit uzna*, mot à mot : « creusement des oreilles », dans le sens d' « intelligence, esprit éclairé », est des plus fréquentes en assyro-babylonien. On peut seulement se demander s'il ne faut pas lire בְּרִיתָ לִּי, de la racine בָּרָא, « creuser. » En ce qui concerne l'affirmation que Dieu ne demande pas de sacrifices, elle prouve que le poète a vécu au temps de l'exil de Babylone, où les rites sacrificatoires avaient totalement cessé. Voyez nos remarques sur Psaumes, LI, 18. Les corrections proposées par Graetz sont aussi gratuites que compliquées et inhébraïques.

Verset 8. אָז, « alors », c'est-à-dire dès lors ; l'impossibilité de remercier Dieu de ses bontés par de nombreux sacrifices a déterminé l'auteur à se consacrer au culte de Yahwé d'après les prescriptions morales des livres de la Loi et à le prêcher au grand public. La מגלת־ספר est visiblement le rouleau de la Loi ; cela semble résulter de l'expression כתוּב עלי, « écrit pour moi », c'est-à-dire pour mon instruction. L'idée émise par Graetz de corriger עלי en סלה n'a pas le moindre fondement.

Verset 10. Par les mots אחוה ידעת, le poète se défend d'avoir fait une promesse vaine, comme le font la plupart de ceux qui, une fois échappés au danger, retournent à leurs anciens errements.

Verset 12. L'appartenance de ce verset au passage précédent est rendue très vraisemblable par le parallélisme antithétique לא חכלא et לא אכלא du verset 10, ainsi que par l'emploi commun, dans un contexte nuancé, des mots חסדך ואמתך aux versets 11 et 12. Il n'y a donc pas de raison suffisante pour commencer ici, avec Graetz, un psaume nouveau.

Verset 13. A partir de ce verset jusqu'à la fin, le ton du poème diffère entièrement de celui du poème précédent qui est un chant joyeux de victoire et de dévotion La seconde partie est, au contraire, une demande pressante de secours contre des ennemis acharnés. De plus, les versets 14-18 forment à eux seuls, sauf quelques légères variantes, le psaume LXX. Il faut donc voir dans ce passage un psaume à part joint par erreur au psaume précédent. La lacune au début de ce dernier poème doit être comblée par le verset XLIII, 1, qui interrompt le contexte. On connaît déjà plusieurs autres exemples de dislocations analogues dans les psaumes précédents. — Pour לֹא יכלתי לראוֹת, comparez psaume XXXVIII, 11.

Verset 14. Au lieu de רצה on est tenté de lire רוּצָה, ce qui serait parallèle au mot חוּשָׁה dans la phrase suivante. La variante אלהים להצילני, psaume LX, 2, a perdu le verbe initial, mais le nom divin אלהים semble convenir mieux au parallélisme du verset.

Verset 16. L'expression ישׁמּוּ על עקב בשׁתם offre une image bizarre et confuse; la variante ישׁוּבוּ (psaume XL, 4) n'y apporte aucun soulagement; il n'est pas facile non plus de changer בשׁתם en שִׂמְחָתָם (Graetz). Je me résigne à proposer provisoirement de lire יִשְׁתּוֹלְלוּ, « qu'ils soient stupéfiés » (comparez אשׁתוֹללוּ, psaume LXXVI, 6).

בשׁתם, « leur honte », naturellement la honte qu'ils infligent à l'homme pieux. — האמרים לי, le passage parallèle LXX, 5, supprime la préposition לי.

Verset 17. Au lieu de תשׁועתך, LXX, 5, a ישׁועתך.

Verset 18. Au lieu de יחשׁב לי, dont le sens cadre mal dans ce contexte, le psaume LXX, 6, donne חוּשָׁה לי. De même la variante עזרי au lieu de עזרתי d'un autre verset semble être dans le vrai.

TRADUCTION

2 J'ai impatiemment attendu Yahwé
Et il s'est incliné vers moi
Et a entendu mon cri.

3. Il m'a tiré de la fosse rugissante,
De la vase du bourbier,
Et en plaçant mes pieds sur un rocher,
Il a assuré mes pas.

*
* *

4. Il a mis dans ma bouche un chant nouveau,
Une louange à Élohim.
Beaucoup en le voyant se reprendront
Et se confieront en Yahwé ;
5. Heureux l'homme qui met sa confiance en Yahwé,
Et ne s'adresse point aux superbes
Ni à ceux qui dévient vers le mensonge.

*
* *

6. Tu as fait pour moi de grandes choses ;
Yahwé, mon Dieu, nul n'est comparable à toi.
Quant à tes merveilles et à tes attentions pour moi,
Si je me mettais à les annoncer, à les raconter,
Leur énumération dépasserait ma capacité.

*
* *

7. Tu n'as voulu ni victime, ni oblation,
Tu m'as ouvert les oreilles ;
Tu n'as demandé ni holocauste, ni propitiation.
8. Dès lors j'ai dit, voici, j'arrive
Avec le rouleau du livre écrit pour moi.
9. Je veux faire ta volonté, ô mon Dieu,
Et ta loi remplira mon intérieur.

*
* *

10. (Aussi) j'ai proclamé la justice dans la grande assemblée,
Et je n'ai depuis fermé mes lèvres ;
Toi, ô Yahwé, tu le sais bien.
11. Je n'ai pas caché ta justice au fond de mon cœur,
J'ai proclamé ta fidélité et ton salut,
Je n'ai point dissimulé ta miséricorde, ta vérité
En grande assemblée.

*
* *

12. Toi (aussi) ô Yahwé, ne me refuse pas ta miséricorde,
Que ta bienveillance et ta fidélité veillent toujours sur moi !

II = Psaume xliii, 1 et Psaume lxx.

1 (xliii, 1). Rends-moi justice, Élohim, contre des gens impies,
Sauve-moi d'hommes faux et iniques,
2 (13). Car des malheurs sans nombre m'enlacent,
Mes adversaires m'ont atteint. et ils sont à perte de vue ;

Ils sont plus nombreux que les cheveux de ma tête,
Et le cœur me manque.
3 (14) Accours, ô Yahwé, pour me délivrer,
Yahwé, viens promptement à mon aide.
4 (15). Qu'ils soient tous couverts de honte et confondus,
Ceux qui en veulent à ma vie;
Qu'ils soient ignominieusement repoussés,
Ceux qui me veulent du mal.
5 (16). Qu'ils soient stupéfiés à cause de leur sarcasme,
Ceux qui me crient : « Ah! ah! »
6 (17). Qu'ils soient dans l'allégresse et jubilent de joie,
Tous ceux qui te cherchent;
Qu'ils répétent sans cesse : « Yahwé est grand »,
Ceux qui apprécient ton salut.
7 (18). Quant à moi, pauvre et misérable,
Que le Seigneur accoure vers moi;
C'est toi qui es mon aide et mon libérateur,
O mon Dieu, ne tarde pas.

Le psaume XL porte le cachet de l'époque de la captivité de Babylone, notamment de sa période moyenne. Le poète, un de ces צוֹפִים inspirés qui se consacraient à propager le monothéisme parmi ses coexilés, après avoir échappé aux persécutions du parti polythéiste, a vu sa situation améliorée par la faveur publique, et cette circonstance stimule davantage son zèle. L'absence des sacrifices expiatoires, si vivement ressentie par les prédicateurs de la fin de l'exil, est attribuée par notre psalmiste à la volonté de Dieu; l'ancienne doctrine : « L'obéissance vaut mieux que le sacrifice » (I Samuel, XV, 22) lui suffit. C'est que le but qu'il poursuit vise exclusivement à l'abolition du polythéisme, soutenu par des « superbes détracteurs de la vérité » (verset 5). Lorsque ce but fut à peu près atteint, les ṣophîm firent vibrer la corde patriotique et insistèrent particulièrement sur le retour dans la ville sainte et la reprise des sacrifices dont les rites imposants fortifiaient l'esprit populaire et lui donnaient une unité indestructible.

Dans le second psaume, indûment attaché au précédent, l'auteur se plaint de persécutions personnelles de la part d'adversaires qui tiennent Yahwé en peu d'estime. Ce psaume peut, dubitativement bien entendu, être placé un peu avant le

psaume XL, à un moment où la lutte contre le monothéisme sévissait dans toute son âpreté et où les fidèles de Yahwé se recrutaient encore parmi les « pauvres » et les « misérables ».

PSAUME XLI.

Verset 2. דַּל, « pauvre, humble », désigne ici le malade souffrant, sans impliquer l'idée d'une pauvreté matérielle. Le מַשְׂכִּיל est celui qui cherche à diminuer la souffrance du דַּל par des paroles d'amitié et de regret. La récompense de cet homme sympathique consistera dans la protection que Yahwé lui accordera quand il sera lui-même dans le malheur.

Verset 3. יְאֻשַּׁר, qerî וְאֻשַּׁר, dont le ו a un caractère conversif. Dans les deux cas le sens est le même : « Il sera heureux ». — Au lieu de תִּתְּנֵהוּ plusieurs anciennes versions, en conformité avec le contexte, offrent la bonne leçon יִתְּנֵהוּ.

Verset 4. La proposition כָּל־מִשְׁכָּבוֹ הָפַכְתָּ בְחָלְיוֹ, évidemment corrompue, puisqu'elle n'offre aucun sens, est difficile à établir. L'idée de Graetz, qui corrige כל en על, est assez vraisemblable à cause du parallélisme avec עַל עֶרֶשׂ דְּוָי, mais l'ensemble de la traduction : *Auf seinem Lager, das Du in seiner Krankheit verwandelt*, ne peut pas prétendre à être intelligible. En faisant abstraction du ת de הפכת, le sens devient plus clair : « Sur son lit qu'il a renversé pendant sa maladie », c'est-à-dire qu'il a mis sens dessus dessous en se tordant de douleur.

Verset 5. Par l'expression אני אמרתי, l'auteur indique clairement qu'il est lui-même le דַּל dont il était question au verset 2.

Le contexte exige de lire כִּי קְרָאתִי לָךְ au lieu de כי חטאתי לָךְ qui donne une idée étrangère à notre poème (Graetz).

Verset 6. Le suffixe de la première personne de לִי cadre mal avec les suffixes de la troisième personne du verbe ימות et du substantif שְׁמוֹ qui suivent ; il faut donc lire לוֹ.

Verset 7. Le singulier des verbes de ce verset se rapporte à chacun des visiteurs; néanmoins l'emploi du pluriel aurait été plus correct. — Le changement de לוֹ en לִי (Graetz) n'est pas absolument nécessaire, Cette proposition est redondante comme celle de לֶךְ־לְךָ, לְקַח־לוֹ, etc.

Verset 8. Le second עָלַי est superflu et doit être rayé.

Verset 9. Les interprètes modernes prennent généralement le composé דְבַר־בְּלִיַּעַל dans le sens de « scélératesse (*verruchtes*) », mais la conception d'un défaut moral ne convient guère dans ce contexte, où il s'agit d'une grave maladie. La vérité est que nous sommes ici en présence d'une expression mythologique léguée par l'antiquité. J'ai démontré ailleurs que le terme בְּלִיַּעַל désignait primitivement le Šeol hébreu comme un abîme qui retient éternellement les morts qui y sont descendus et ne les laisse plus remonter (בְּלִי־יַעַל) vers le pays des vivants. דבר בליעל est donc « une chose infernale », c'est-à-dire une maladie mortelle qui consume depuis longtemps son corps et qui arrivera bientôt à son terme. Ce sens d'ensemble permet de conserver la leçon וַאֲשֶׁר au lieu de la changer, avec Graetz, en בַּאֲשֶׁר. אֲשֶׁר a ici le sens de כִּי, « puisque, dès le moment ».

Verset 10. Le verbe הִגְדִּיל ne semble pas bien se rapporter à עָקֵב; ce mot doit donc signifier ici quelque chose comme « ruse, joie maligne, ingratitude[1] ».

Verset 11. Le poète espère qu'étant rétabli il pourra se venger de ses ennemis. Ce trait le caractérise comme un chef de parti, jouissant d'une certaine autorité dans son milieu. Il me paraît inutile de changer וַאֲשַׁלְּמָה en וְשִׁלַּמְתָּה (Graetz), afin d'innocenter l'auteur du désir de vengeance qui est pourtant si naturel aux personnes qui souffrent[2].

1. Je préfère maintenant lire הִגְבִּיהַ au lieu de הגדיל et conserver à עקב son sens ordinaire.

2. Après une mûre réflexion, l'idée d'une vengeance convient peu au contexte, surtout à cause du verbe חָנֵּנִי qui fait pressentir des actes de reconnaissance de la part du malade. Le mieux sera donc de lire נְדָרַי, « mes vœux », au lieu de לָהֶם, « à eux »; cf. psaume LXI, 9.

Verset 13. Il faut prendre le verbe passé תמכת au sens futur et corriger וַאֲנִי en וְאַתָּה, car les deux verbes suivants sont à la deuxième personne du singulier. Le mot בתמי explique la cause de la protection divine espérée La traduction de Graetz « *Ich aber halte an meiner Schlichtheit fest* » est incapable de relier les deux moitiés du verset.

TRADUCTION

2. Heureux qui s'intéresse au malheureux,
Aux jours mauvais, Yahwé le délivrera.
3. Yahwé le gardera et lui conservera la vie.
Il le rendra heureux sur la terre,
Et ne l'abandonnera pas à la merci de ses ennemis.
4. Sur son lit de douleur, Yahwé le soulagera,
Sur ce lit qu'il a souvent renversé durant sa maladie.

***

5. Je m'écriai : Yahwé, prends-moi en pitié,
Guéris-moi, car c'est à toi que je m'adresse.

***

6. Mes ennemis disent : il est au plus mal,
Ce n'est pas trop tôt qu'il meure
Et que son nom périsse!
7. Et si l'on me visite, on dissimule sa pensée,
On fait provision d'infamie
Qu'on débite en sortant.
8. Ensemble, tous ceux qui me haïssent chuchotent contre moi,
Ils me veulent du mal :
9. Un mal infernal l'a envahi
Et le voilà couché pour ne plus se relever.
10. Même un intime, en qui j'avais confiance
Qui mangeait mon pain, lève le talon sur moi.

***

11. Mais toi, Yahwé, aie pitié de moi,
Rétablis-moi et j'accomplirai mes vœux.
12. A ceci je reconnaitrai ta bienveillance,
Que mon ennemi ne triomphera pas de moi.
Quant à toi, tu me soutiendras à cause de ma piété,
Et indéfiniment, tu me placeras en ta présence.

La dernière phrase du psaume semble indiquer que l'auteur était un chef sacerdotal ayant une fonction déterminée dans

le temple, mais l'époque à laquelle il a vécu ne peut être fixée dans l'état actuel de nos connaissances.

Psaume XLII.

Verset 2. A lire כְּאַיֶּלֶת au lieu de כְּאַיָּל, comme le prouve la forme féminine du verbe תַּעֲרֹג. Le sens primitif de ערג semble être « faiblir, tituber »; cf. l'arabe عرج, « boiter »; l'éthiopien ዐረገ፡, « monter », semble également dériver de la marche titubante pendant l'ascension.

Verset 3. Le poète attend avec impatience le moment où il pourra faire le pèlerinage au temple de Jérusalem; c'est bien le sens de ואראה פני אלהים; comparez Genèse, XXII, 14.

Verset 4. לחם, « pain », représente le repas en général. — Le sujet באמר est indéterminé et comprend la totalité des ennemis.

Verset 5. L'expression שפך נפש signifie « défaillir, tomber en défaillance »; il faut donc attribuer à עלי le sens de אלי ou בי « en moi ».

La leçon כי אעבר בסך אדדם n'offre aucun sens satisfaisant. J'admets avec Graetz la leçon בְּסֹד, « dans l'assemblée », mais sa proposition de lire מְשֹׂרְרִים au lieu de אדדם est trop forcée; je préfère lire אַדִּרִם, « puissants ». Les puissants sont les chefs (cf. Néhémie, x, 30) qui conduisent le reste du peuple que le poète désigne parallèlement par המון חוגג.

Verset 6. Malgré l'unanimité des textes reçus et des exégètes, la leçon אודנו ne saurait être primitive. La remarque de Graetz que le verbe הודה régit un double accusatif n'est pas de nature à dissiper l'obscurité. On s'attend ici à la forme אודה לו, etc., car ce verbe n'a jamais à la fois l'accusatif de la personne et celui de la chose. De plus, le verbe précédent הוחלי, au lieu de l'idée de louange et de remerciement, suppose plutôt celle de l'obtention de secours et de salut. Il me paraît très vraisemblable de lire partout dans ce refrain, au

lieu de אודנו, « je le louerai », יַרְאֵנִי, « il me fera voir ». Cette modification dispense de changer avec Graetz פָּנָיו en פְּנֵי. Le mot אלהי du verset suivant doit être rattaché à celui-ci.

Verset 7. Le pays du Jourdain et des pics de l'Hermon (חרמונים) est naturellement la Palestine ; la petite montagne (הר מצער) représente le mont Sion, qui est beaucoup plus bas que la montagne du nord. Graetz a, sans aucune raison, suspecté ces mots qu'il a pris comme une seconde désignation de l'Hermon. L'auteur rappelle le culte du temple qui se célébrait à Jérusalem et auquel il prenait part.

Verset 8. Le poète compare l'agitation que lui causent ses souffrances au rugissement des eaux abondantes, (תהום) qui en tombant par de nombreuses chutes, menacent de l'engloutir. Cette image semble avoir été provoquée par la mention du Jourdain qui, en quittant sa source située sur les hauteurs, se jette avec fracas dans le petit lac de Phialé.

Verset 9. L'idée de ce verset n'est pas bien claire ; je ne vois d'autre moyen d'y apporter un sens convenable que de lire אֲקַוֶּה ליהוה חסדו au lieu de יְצַוֶּה יהוה חסדו. Dans le second hémistiche il faut lire avec Graetz שִׂיחָה « plainte » au lieu de שירה, « son chant ».

Verset 10. אל סלעי, mot à mot : « Dieu de mon rocher », signifie Dieu de mon salut. L'image est due à l'ombre du rocher qui sert d'abri pendant les fortes chaleurs de la journée.

Verset 11. ברצח ; le ב marque ici l'état : les railleries de ses ennemis sont écoutées par le poète la mort (רצח) dans l'âme, mot à mot dans les os (בעצמותי).

Verset 12. Dans ce refrain il faut naturellement rétablir les leçons du verset 6 et par conséquent joindre le ו de אלהי au mot précédent en ponctuant פָּנָיו au lieu de פְּנֵי.

Psaume xliii[1].

Verset 1 Le verbe שפט, « juger », a ici la nuance de « rendre justice ». — גוי signifie « gens » et forme parallèle avec איש[2].

Verset 2. Ce verset constitue une simple variante du verset 10 du psaume précédent et peut bien avoir été inséré dans ce passage par un scribe qui l'avait trouvé sur la marge de son manuscrit. En tout cas, les mots כי אתה ne se relient à rien et la leçon אומרה de la première variante est beaucoup préférable.

Verset 3. Graetz voit dans l'expression אורך ואמתך une allusion aux anciens oracles, dits אורים ותמים par lesquels le grand prêtre annonçait les événements prochains; mais les mots suivants : המה ינחוני, « ils me conduiront » n'y convient guère. Ce sont plutôt les qualités de l'esprit divin.

Verset 4. A lire probablement משכן au lieu de מִזְבַּח, « autel », qui se relie mal avec le verbe ואבואה. — La juxtaposition des synonymes שמחת גילי exprime l'idée de la joie suprême. — אלהים אלהי, mieux אלהים אל חי, comme plus haut psaume xlii, 3 (Graetz).

Verset 5. Ce verset n'est que le refrain du poème précédent dont il forme la conclusion naturelle.

TRADUCTION

2. Comme la biche soupire après les sources d'eau,
Mon âme soupire après toi, ô Élohim.

***

3. Mon âme à soif de toi, Élohim, Dieu vivant :
Quand irai-je me présenter devant toi, ô Élohim?

***

4. Mes larmes me tiennent lieu de repas,
De jour et de nuit,

1. La compilation de ce psaume est purement artificielle; les versets qui le composent appartiennent en grande partie au psaume précédent, en partie à un autre psaume. Voyez les notes suivantes.

2. Ce verset doit être placé en tête de xl, II; voyez plus haut, p. 23.

A force d'entendre dire sans cesse :
Où est ton Dieu?

*
* *

5. Je me souviens et mon âme se liquéfie,
Je me souviens d'avoir marché avec l'assemblée des nobles
Jusqu'à la maison d'Élohim,
Pendant que la foule des pèlerins
Entonnait des chants de joie et d'actions de grâce.

*
* *

6. A quoi bon te livrer au désespoir, ô mon âme,
Et te consumer de plaintes ?
Espère en Élohim.
Mon Dieu me fera encore voir
La délivrance qu'il prépare.

*
* *

7. Mon âme se livre au désespoir,
Parce que j'ai conservé ton souvenir,
Du pays du Jourdain, du Hermon
(Et surtout) de la petite montagne.

*
* *

8. (Ici), l'abime appelle l'abime,
Par la voix des canaux (souterrains)
Ses tourbillons et ses vagues ont tous passé sur moi.

*
* *

9. Le jour j'attends la bonté divine,
La nuit je présente ma supplique,
Ma prière au Dieu de ma vie.

*
* *

10. Je dis à Dieu, mon rocher,
Pourquoi m'as-tu abandonné ?
Pourquoi dois-je périr humilié
Par l'oppression de l'ennemi ?

*
* *

11. La mort envahit mes membres,
Lorsque mes adversaires me lancent leurs blasphèmes,
Lorsqu'ils me répètent incessamment :
Où est ton Dieu?

*
* *

12. A quoi bon te livrer au désespoir, ô mon âme,
Et te consumer de plaintes ?
Espère en Élohim ;
Mon Dieu me fera encore voir
La délivrance qu'il prépare.

***

14 (XLIII, 2). Toi, Dieu, mon refuge
Pourquoi m'as-tu abandonné ?
Pourquoi dois-je périr humilié
Par l'oppression de l'ennemi[1] ?

***

15 (XLIII, 3). Envoie-(moi) ta lumière, ta vérité,
Elles me conduiront,
M'amèneront à ta montagne sainte
Et à tes demeures.

***

16 (XLIII, 4). Alors je m'approcherai de l'autel d'Élohim,
Du Dieu qui fait mon extrême joie ;
Et je louerai au son de la lyre,
Élohim, Dieu vivant.

***

17 (XLIII, 5). A quoi bon te livrer au désespoir, ô mon âme,
Et te consumer de plaintes ?
Espère en Élohim ;
Mon Dieu me fera encore voir
La délivrance qu'il prépare.

Le poète, membre de la classe sacerdotale, se souvient d'avoir conduit dans sa jeunesse la procession joyeuse des pèlerins qui se rendaient au temple de Jérusalem. Il exprime son profond chagrin de voir ce bonheur évanoui et d'être placé en face de la raillerie des païens qui lui demandent toujours : « Où est ton Dieu ? » Son désespoir est cependant mitigé par l'espérance qu'il vivra assez longtemps pour prendre part au retour des exilés dans la ville sainte et à la restauration des cérémonies religieuses. Son poème date de la seconde période de l'exil.

PSAUME XLIV.

Verset 2. A remarquer le parallélisme explicatif du dernier mot de chaque hémistiche שמענו = אבותינו ספרו לנו, « nous avons entendu : nos ancêtres nous l'ont raconté » et בימיהם = בימי קדם « dans leur temps, dans le temps de l'antiquité ».

1. Variante très légère du verset 10, insérée ici par l'inadvertance d'un ancien scribe.

Verset 3. Le second hémistiche n'offre pas de sens satisfaisant, car תרע, « tu as maltraité », ne saurait former parallélisme avec הורשת, « tu as expulsé »; plus insupportable est encore la correspondance de ותטעם, « et tu les as plantés », dont le suffixe se rapporte à אבותינו, « nos ancêtres », avec ותשלחם, « et tu les a envoyés », dont le suffixe se rapporte à לאמים, « les peuples. » On pourrait au besoin corriger ותטעם en ותתעם, « et tu les as fait errer, ou chasser »; alors le suffixe se rapportera également aux peuples; mais le verbe התעה paraît trop faible pour exprimer la destruction des Chananéens. Je préfère donc lire au lieu de תרע לאמים ותשלחם, « tu as maltraité les nations et tu les as renvoyées », תגרש לאמים ותשתלם, « tu as chassé les nations (étrangères) et tu y as planté nos ancêtres », ותשתלם est parfaitement parallèle à ותטעם.

Verset 4. Les suffixes pluriels des noms et des verbes de ce verset se rapportent aux ancêtres tout comme les suffixes du verset précédent.

Verset 5. Le titre מלכי, « mon roi », désigne Dieu comme le chef de son peuple, c'est-à-dire comme celui à qui doit incomber le devoir de le protéger et de le sauver de la main de ses ennemis. Il n'a d'ailleurs qu'à donner l'ordre (צוה) pour que le salut de la nation (ישועות יעקב) devienne une réalité[1].

Verset 6. La plupart des exégètes prennent les verbes de ce verset, qui sont à l'imparfait, avec le sens de futur, mais on peut se demander à quoi servent toutes les plaintes du poète contre les oppresseurs de son peuple si les opprimés ont l'espérance de repousser leurs ennemis en combattant. Je crois donc qu'il est plus conforme à l'esprit du poème de prendre ces

1. La présence du pronom הוא, qui indique que la première partie du verset forme une proposition : « Tu es mon roi, ô Élohim », semble laisser sans liaison suffisante l'impératif צַוֵּה, « ordonne »; puis, la locution צוה ישועה ne manque pas d'être insolite; on s'attend aux verbes קרב. פעל, השמיע. etc. Je penche à croire que צוה est ici l'altération de צור, « rocher »; cette correction a aussi l'avantage de ne point interrompre la pensée du contexte.

imparfaits avec le sens du passé. Ce passage forme la suite du sujet précédent qui s'occupe de l'histoire d'Israël aux temps anciens dont une petite partie seulement formait une époque de prospérité, mais à laquelle succédait bientôt une longue période d'humiliations et de souffrances qui n'a pas encore cessé.

Verset 7. Reprise de l'idée du verset 4 ; l'auteur, très indulgent envers les anciens et se substituant à eux, ajoute qu'ils n'avaient pas confiance en leur propre force quand ils livraient bataille à leurs ennemis.

Verset 8. La conjonction כִּי exprime ici l'idée du temps: lorsque tu nous sauvais de nos ennemis nous attribuions cette victoire à toi seul.

Verset 9. Les verbes הִלַּלְנוּ et נוֹדֶה doivent être entendus comme de simples passés et sans la nuance conditionnelle. Dans son optimisme pour l'antiquité, le poète se représente le peuple de cette époque comme s'il était toujours resté fidèle et plein de gratitude envers son Dieu.

Verset 10. Il s'étonne donc que la Divinité se soit montrée si peu constante à favoriser son peuple et surtout qu'elle ait poussé l'indifférence jusqu'à l'abandonner et à ne plus combattre pour lui. C'est la peinture exacte de la dernière époque du royaume juif où les défaites continuelles aboutissent au pillage et à la dispersion de la nation.

Verset 13. Le peuple à été livré gratuitement aux mains des étrangers : בלא הון ; cf. חנם נמכרתם (Isaïe, LII, 3).

Verset 14. Au chagrin de se trouver loin de la patrie se joint la douloureuse humiliation d'entendre, sans pouvoir répliquer, les paroles méprisantes d'un ennemi implacable.

Verset 18. Le poète rappelle à l'appui de sa prière que, malgré ces souffrances extrêmes, le peuple est resté fidèle à son Dieu et ne songe pas à améliorer son état en renonçant à sa religion particulière qui en fait un point de mire aux peuples païens.

Verset 20. כִּי doit être pris avec le sens de אַף כִּי : bien que tu nous aies rejetés dans le milieu de fauves (littéralement: cha-

cals, תנים) dont la cruauté est proverbiale, c'est-à-dire au milieu d'ennemis sans pitié dans la terre d'exil, et que de plus tu nous aies couverts de ténèbres, comme pour nous empêcher de chercher un refuge contre tant de maux, notre constance n'a pas été ébranlée un seul instant.

Verset 21. Dieu même peut nous rendre ce témoignage qu'il ne nous est jamais venu à l'idée de l'échanger contre le dieu triomphant de nos oppresseurs.

Verset 23. Au lieu de plier, nous nous exposons volontiers à un martyre incessant jusqu'à ressembler aux animaux destinés à l'abattoir.

Verset 24. Le poète, fidèle aux principes de la toute-puissance de Yahwé, ne peut expliquer cette indifférence que par une distraction momentanée, comme le sommeil chez l'homme, et lui demande de faire cesser cet état exceptionnel par le réveil de sa puissance. — לנצח, « à toujours », a ici le sens restreint de « longtemps ».

Verset 25. Prière de mettre fin à cette inactivité qui a l'air d'un véritable oubli.

Verset. 26. L'abaissement a atteint le suprême degré ; le peuple ressemble déjà à un corps à moitié enfoncé dans la terre qui menace de le couvrir tout à fait.

Verset 27. Demande de secours et de délivrance.

TRADUCTION

2. Élohim, de nos oreilles nous avons entendu,
Nos ancêtres nous l'ont racontée,
L'œuvre que tu as faite de leurs jours,
Aux jours de l'antiquité.

*
* *

3. Toi, de ta main, ayant chassé les peuples,
Tu les as plantés (dans leurs pays) ;
Ayant expulsé les nations,
Tu les y as fixés.
4. Car ce n'est pas par leur épée qu'ils ont conquis le pays,
Ce n'est pas leur bras qui leur a donné la victoire,
Mais c'est ton bras, ta droite
Et la lumière de ta face qui les ont favorisés.

*
* *

5. C'est toi qui es mon roi, ô Élohim,
Le rocher de salut de Jacob.

*
* *

6. Par toi nous avons repoussé nos adversaires,
Par ton nom nous avons écrasé ceux qui se sont levés contre nous.
7. Car je n'ai pas confiance en mon arc
Et mon épée ne peut me donner la victoire.

*
* *

8. Lorsque tu nous a délivrés de nos adversaires
Et que tu as couvert de honte ceux qui nous haïssent,
9. Nous nous sommes incessamment glorifiés en Élohim
Et nous avons toujours rendu grâce à ton nom.

*
* *

10. Cependant tu nous as délaissés et voués à l'opprobre,
Et tu n'as pas marché à la tête de nos armées.
11. Tu nous as fait reculer devant l'assaillant
Et nous sommes tombés en proie à nos ennemis.
12. Tu nous as réduits à l'état de bétail destiné à servir de nourriture
Et tu nous as dispersés parmi des nations.
13. Tu as vendu ton peuple sans même en demander le prix,
Sans exiger la moindre valeur en échange.
14. Tu nous as rendus un objet de honte pour nos voisins,
La risée et la raillerie pour ceux qui nous entourent.
15. Tu as fait de nous un symbole de bassesse au milieu des peuples,
Un objet de secouement de tête au milieu des nations.

*
* *

16. Ma honte est incessamment devant moi
Et la rougeur me couvre la figure,
17. Par la voix du railleur et du blasphémateur,
Par la présence de l'ennemi vindicatif.

*
* *

18. Tout cela nous a atteints et nous ne t'avons pas oublié,
Et nous ne sommes pas devenus infidèles à ton alliance.
19. Notre cœur ne s'est pas retourné en arrière
Et nos pas n'ont pas dévié de ta voie.

*
* *

20. Bien que tu nous aies repoussés dans le lieu des fauves,
Et que tu nous aies couverts de ténèbres,
21. Avons-nous oublié le nom de notre Dieu?
Avons-nous levé nos mains vers un dieu étranger?

22. Nous laissons à Élohim lui-même d'en faire la recherche,
Car c'est lui qui connaît les pensées secrètes du cœur.
23. C'est plutôt pour toi que nous sommes incessamment égorgés,
Que nous sommes tombés au rang des brebis de l'abattoir.

*
* *

24. Lève-toi ! Pourquoi dors-tu, ô Seigneur ?
Éveille-toi, ne nous abandonne pas si longtemps.
25. Pourquoi détournes-tu ton visage ?
Oublies-tu nos peines et nos misères ?
26. Ah ! notre âme est abaissée jusqu'à la poussière,
Notre corps est déjà collé au sol.

*
* *

27. Lève-toi, ô notre secours,
Délivre-nous à cause de ta bonté.

Ce psaume est généralement considéré comme un produit de l'époque des luttes religieuses des Macchabées contre les généraux d'Antiochus Épiphane. Je suis fermement convaincu que c'est une erreur. La pensée dominante du poème est celle-ci : Dieu a tout fait pour Israël et Israël s'est toujours montré reconnaissant envers son Dieu. Cet optimisme systématique en faveur de l'antiquité une fois admis, toute la longue période depuis la conquête de la terre sainte jusqu'au règne du dernier roi judéen, constituerait, d'après le poète, une ère de prospérité matérielle et d'un accord parfait entre Israël et son Dieu. Yahwé seul a chassé les indigènes de la Palestine pour y établir ses ancêtres, et c'est lui qui marchait à la tête de leurs armées toujours victorieuses. Israël, de son côté, ne mettait jamais sa confiance dans sa force personnelle ni dans ses armes, mais uniquement en son Dieu, auquel il ne manquait pas de rendre publiquement hommage à l'occasion de chaque victoire qu'il gagnait sur l'ennemi. Cette époque glorieuse a été suivie d'une époque de décadence et de malheurs qui atteint maintenant son maximum. La rupture de l'ancien accord vient de la part de Yahwé ; conception grandiose, frisant le blasphème, que son patriotisme ardent a seul pu suggérer à notre psalmiste. A un moment donné, Israël se voit abandonné de son Dieu ; Dieu même le fait reculer devant les ennemis, le fait dépouiller, écraser et disperser au milieu des nations; il le donne à tout le monde comme une chose sans valeur et en fait

un objet d'opprobre et de raillerie universelle, pendant que le peuple lui reste attaché de corps et d'âme et se laisse plutôt égorger que de l'oublier et de solliciter la faveur d'un autre dieu. Cette description ne convient pas au temps des Macchabées. Ceux-ci étaient presque toujours victorieux dans les batailles, ne vivaient point dans l'exil et avaient autant à lutter contre les juifs hellénistes que contre les païens. Alors, les chefs du peuple, les grands prêtres Jason et Ménélaüs en tête, favorisaient publiquement le paganisme et, sauf quelques milliers d'Hasidéens, la masse du peuple n'opposait pas de résistance sérieuse à l'introduction de la religion grecque. L'époque macchabéenne éliminée, on est conduit nécessairement à la dernière période de l'exil de Babylone, lorsque, après la séparation définitive de tout élément païen, le monothéisme devint la seule religion d'Israël, à tel point que le second Isaïe a pu le personnifier sous l'image du serviteur de Dieu qui, honni et méprisé du monde, est frappé et raillé sans pitié, accusé de tous les méfaits et livré à une mort ignominieuse. Toutes les autres descriptions du même auteur s'accordent à nous présenter l'exil de Babylone comme une époque de dure servitude et de graves souffrances (Isaïe, XIV, 1-3; XL, 2, 27; XLI, 11, 14; XLII, 22, 25; XLIII, 28; XLVII, 6, etc.); nous nous croyons donc autorisé à placer notre psalmiste à côté d'Isaïe II, à qui il a d'ailleurs emprunté certains tours de phrase comme שׁסּו למו (verset 11) et שסוי (Isaïe, XLII, 21), ותכם עלינו בצלמות (verset 20) et יושבי חשך (Isaïe, XLII, 7).

PSAUME XLV.

Verset 2. מַעֲשַׂי, « mon œuvre », c'est-à-dire ma poésie, mot qui a la même signification en grec.

Verset 3. יפיפית, « tu es plus beau, meilleur que les autres ». — חן, « grâce », c'est-à-dire parole gracieuse et douce à l'égard du peuple.

Verset 4. Le poète conseille au roi de porter dans la solennité de son mariage cette épée qui lui a valu si souvent le titre

de גבור, « héros ». — Les deux derniers mots du verset sont encore les compléments directs du verbe חגור, « ceins ».

Verset 5. Le mot והדרך doit être retiré ; ce n'est qu'une dittographie du dernier mot du verset précédent. — Le mot רכב est inintelligible si l'on ne sait pas qu'en assyrien le verbe *rakabu* signifie « monter » en général ; il est donc ici l'équivalent de עלה.

Verset 6. Le poète dépeint le roi au moment de la victoire ; il se tient sur une hauteur, voyant au-dessous de lui les vaincus prosternés à terre et perçant de ses flèches aiguës les chefs des rebelles. C'est le vrai sens de ce verset dont la leçon est inattaquable, y compris celle de יפלו, dont la correction en יַפִּילוּ (Graetz) trouble l'agencement du premier hémistiche et laisse le second sans liaison.

Verset 7. On considère d'ordinaire כסאך אלהים comme כסאך כסא אלהים, « ton trône est un trône de Dieu » ; je préfère toutefois prendre אלהים au vocatif avec le sens de « être divin », titre qui se donne aux juges (Exode, XXI, 6) et, à plus forte raison, au roi qui est le juge suprême du pays ; cf. אל גבור (Isaïe, IX, 5).

Verset 8. מחברך, la traduction ordinaire « plus que tes compagnons » (pluriel malgré le manque du י), peut se défendre en rappelant l'expression מבני אדם du verset 3. La correction ingénieuse de Graetz, וַיִּבְחָרְךָ (cf. Isaïe, XLIX, 7), est cependant assez séduisante.

Verset 9. L'expression מן היכלי שן n'offre pas de sens convenable ; lire במו היכלי שן, « dans le palais d'ivoire ». — Les mots מני שמחוך résistent à toute interprétation ; résignons-nous provisoirement à la correction מִנִּים, nom d'un instrument de musique mentionné avec עוגב dans psaume CL, 3, et qui semble désigner également un instrument joué surtout par des femmes.

Verset 10. Le mot בִיקְּרוֹתֶיךָ ne donne pas lieu au doute et l'idée de le changer en לִקְרָאתֶךָ (Graetz) aboutit à une banalité. La ponctuation exacte nous semble être בְּיַקְּרוֹתֶיךָ, « parmi celles que tu chéris », c'est-à-dire parmi tes épouses de tout degré. La tradition massorétique hésite entre בִיקְרוֹתֶיךָ et la leçon adoptée dans nos éditions. — A maintenir le groupe traditionnel בכתם אוֹפִיר, où le mot לְבוּשָׁה, « habillée, parée » est sous-entendu. La correction בְּכֶתֶר אוֹפִיר se heurte à cette considération qu'Ophir est bien un pays productif de l'or, mais non de couronnes.

Verset 11. La jeune reine à qui s'adresse le poète est une étrangère qui est appelée à quitter son peuple et sa famille pour devenir la compagne du roi. La leçon בִּתִּי pour בַּת (Graetz) est toute gratuite.

Verset 13. Il est indubitable que בַּת־צֹר est la reine même, appelée brièvement בַּת au verset 11. Les Septante traduisent comme s'il y avait וְהִשְׁתַּחֲוּוּ לוֹ בְּנוֹת צֹר בְּמִנְחָה, « et les filles de Tyr se prosterneront devant lui avec des présents », mais הִשְׁתַּחֲוָה בְּמִנְחָה n'est pas hébreu et c'est à tort que Graetz se base sur cette leçon pour exécuter des remaniements violents. La leçon des Septante est simplement due au désir d'écarter l'idée que le psalmiste ait pu glorifier une princesse non juive.

Verset 14. Au lieu des mots inintelligibles כָּל־כְּבוּדָּה, il faut lire כֻּלָּהּ כְּבוּדָּה, « elle est toute pleine de parures »; comparez מִטָּה כְּבוּדָּה (Ézéchiel, XXIII, 41), « lit paré ».

Verset 15. Lire בִּרְקָמוֹת au lieu de לִרְקָמוֹת.

Verset 17. D'après le texte massorétique, le poète s'adresse au roi et non plus à la reine comme dans le verset précédent ; à ce point de vue il faut entendre le mot תַּחַת avec le sens כְּמוֹ, « comme »; cf. תַחַת אֱלֹהִים (Genèse, XXX, 2). En faveur de cette interprétation semble témoigner la seconde partie du verset qui parle de la nomination des enfants comme chefs des territoires, attribution qui ne convient qu'au roi. Si au contraire ce verset forme la continuation de l'adresse à la reine,

il sera nécessaire de mettre les suffixes au féminin : אֲבֹתַיִךְ, הִשְׁתַּחֲוִי, בָּנַיִךְ. Cependant, malgré la Pešitta et Graetz, je préfère me tenir sur la réserve.

Verset 18. A lire לְכָל au lieu de בְּכָל : le poète cède en terminant à une légère vanité du métier et attribue à son chant la puissance de faire connaître le nom du roi à toutes les générations futures. Ce sens est beaucoup plus satisfaisant que la leçon יַזְכִּירוּ adoptée par les Septante et qui laisse inexpliqué l'adverbe עַל כֵּן.

TRADUCTION

2. Mon cœur médite une bonne parole,
Je récite mon poème au roi;
Ma langue est prompte comme la plume d'un scribe habile.

***

3. Tu es le plus beau des fils d'Adam,
La grâce distille de tes lèvres,
C'est pourquoi Élohim t'a béni pour toujours.

***

4. Ceins ton épée sur les reins,
O héros, c'est ta gloire, ta parure.
5. Monte sur le char pour la bonne cause,
Pénétré d'une sincère modestie,
Et que ta droite t'enseigne des actes héroïques !

***

6. Que tes flèches affilées, pendant que les peuples sont à tes pieds,
S'enfoncent dans le cœur des ennemis du roi.

***

7. Ton trône, ô juge, durera éternellement,
Le sceptre de ta royauté est un sceptre de droiture.
8. Tu aimes la justice, tu hais l'iniquité;
Voilà pourquoi Élohim, ton Dieu, t'a oint
De l'huile de joie et t'a choisi.

***

9. La myrrhe, l'aloès et le cassia exhalent de tous tes vêtements ;
Dans les palais d'ivoire les sons de musique t'égaient.
10. Les filles de rois se disputent tes louanges,
L'épouse se tient à ta droite,
Parée de l'or d'Ophir.

*
* *

11. Écoute, jeune fille, regarde, prête l'oreille
Et oublie ton peuple et la maison de ton père;
12. Que le roi désire ta beauté;
Il est ton seigneur, rends-lui hommage.

*
* *

13. Et toi, fille de Tyr, par des présents
Te salueront les riches du peuple.

*
* *

14. Elle est pleine de magnificence, cette fille de roi, à l'intérieur;
Son vêtement est fait de tissus d'or.
15. Parée de couleurs brillantes on la conduit auprès du roi,
Suivie de jeunes filles; on lui présente ses compagnes.
16. On les introduit avec joie et allégresse;
Elles entrent dans le palais du roi.

*
* *

17. Tes fils remplaceront (?) tes pères:
Tu les nommeras gouverneurs dans tout le pays.

*
* *

18. Je mentionne ton nom pour les générations futures;
Voilà pourquoi les peuples te loueront à tout jamais.

La description des qualités du roi convient le mieux à Ézéchias qui aurait épousé une princesse tyrienne. Les historiens ont passé sous silence ce point peu légal; il est cependant remarquable que le narrateur de II Rois, XXI, 1, donne seulement le nom de la mère de Manassé, fils d'Ézéchias, savoir : חפצי־בה, mais il ne mentionne pas le nom de son père. Serait-ce parce qu'elle était une étrangère?

J. Halévy.

(A suivre.)

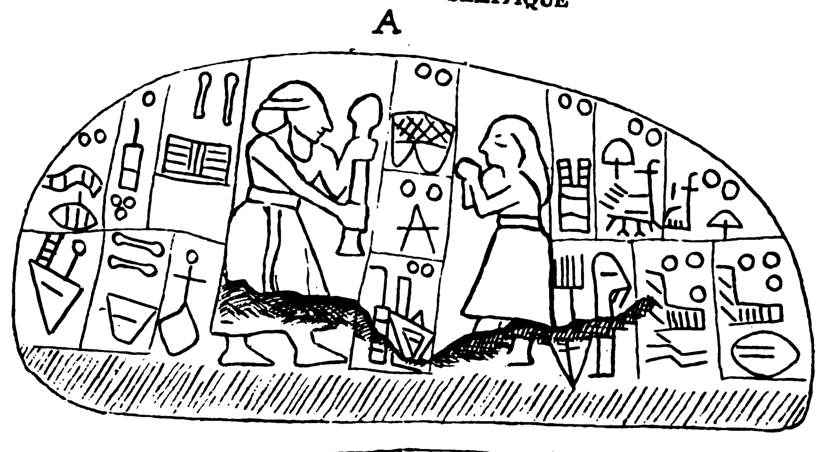
Les Deux plus anciennes Inscriptions proto-cunéiformes connues.

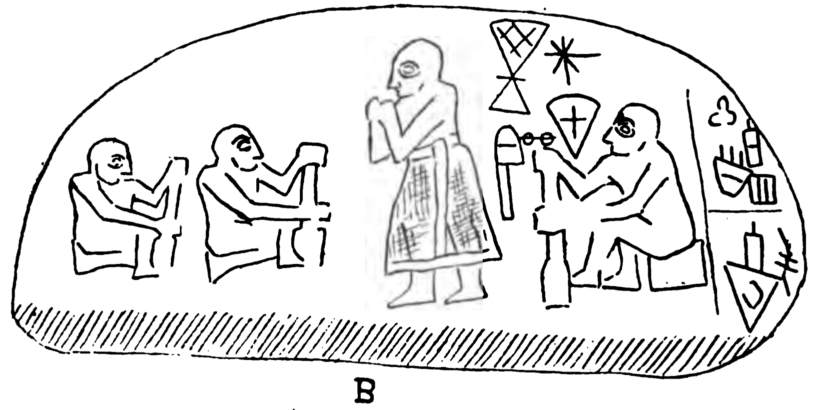
Il y a quelques années, le docteur Ward donnait dans le *Journal américain d'archéologie* (1888, pl. IV et V) la reproduction de deux petites plaques opisthographes trouvées, disait-on, à Warka et acquises par le docteur Blau. L'authenticité de ces documents fut aussitôt formellement contestée (*Revue archéologique*, 1888, p. 360 et suiv.). Si, à cette époque, l'hésitation était encore permise, je ne crois pas qu'elle le soit encore aujourd'hui. Les quelques rapprochements qui suivent contribueront, je pense, à confirmer la parfaite authenticité et la haute antiquité de ces précieux documents épigraphiques et archéologiques[1].

Les figures sont d'assez remarquables spécimens de l'art chaldéen primitif. Elles présentent un air de famille évident avec les plus anciennes représentations que nous connaissions; elles en ont tous les traits distinctifs : l'œil très grand et profondément enchâssé dans d'épaisses paupières, l'arcade sourcilière haute et très prononcée, les membres anguleux, les épaules carrées et larges, le buste court, je ne sais quoi enfin de trapu, de ramassé et de massif. L'un des personnages figurés sur l'endroit de la tablette A porte une chevelure abondante retenue par un bandeau et a la barbe taillée en collier. Ce sont là des marques de haut rang qui appartiennent à la plus vieille tradition chaldéenne. Ainsi la figure colossale de la stèle des Vautours, le roi ou chef représenté sur un petit bas-relief (Dec., pl. I *bis*, n° 1) qui, par la facture et la forme des caractères, est certainement très antérieur à l'époque d'Urnina, Gilgames sur une représentation au moins aussi ancienne que la précédente (Dec., pl. I, n° 1), portent tous trois les cheveux serrés par un

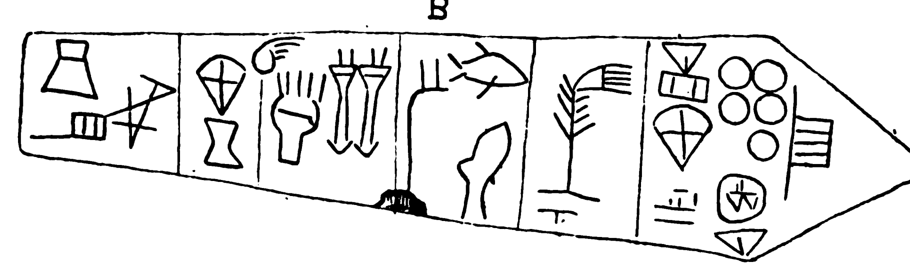
1. Je donne ci-dessous une copie des inscriptions avec l'indication sommaire des figures. Cette copie ayant été faite sur la reproduction photographique, des traits m'ont certainement échappé, qu'il ne serait possible de restituer que d'après l'original ou tout au moins d'après un moulage.

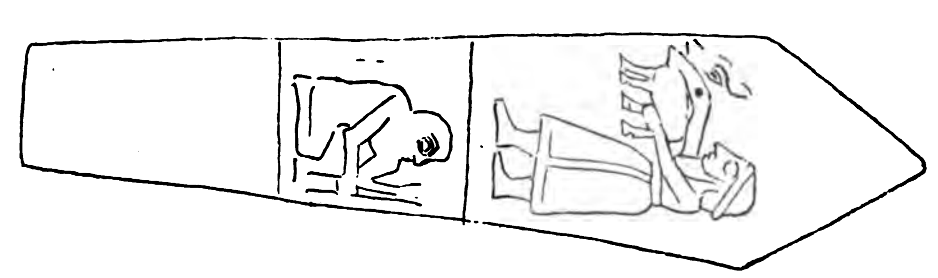
A





B





bandeau et une longue barbe en collier[1]. Le costume de notre personnage est le plus simple et le plus habituel : c'est le châle enroulé autour des reins; les broderies ou les franges qui, suivant le goût oriental, bordent l'étoffe, sont indiquées sommairement par un trait double. Symétriquement au précédent est figuré un personnage imberbe et chevelu (apparemment une femme), vêtu également (ceci est curieux à noter au cas où la représentation serait véritablement féminine) d'un châle court simplement enroulé en jupon. Les mains sont levées dans l'attitude de la soumission et du respect.

Sur l'envers de la même tablette se déroule une scène de la vie agricole : trois hommes nus (un assis, deux un genou à terre) manient un pilon à broyer le grain. Au milieu d'eux est un personnage debout, sans doute un intendant, qui paraît les exciter au travail en frappant dans ses mains. Il est vêtu d'une étoffe brodée ou frangée, ornée de quadrillages analogues à ceux qui sont tracés sur le très ancien bas-relief précédemment cité (Dec., pl. I *bis*) ; par un trait de réalisme naïf, les jambes se dessinent sous le vêtement. Tous ont, suivant la coutume chaldéenne, la barbe et les cheveux complètement rasés. Sur le revers de la tablette B sont représentées deux figures : l'une, qui reproduit trait pour trait le personnage barbu, présente une gazelle, l'offrande au dieu; l'autre répond au type des figures nues de l'envers de la tablette A. Ces deux figures sont placées l'une au-dessus de l'autre : c'est le premier exemple de la disposition par registres.

J'arrête ici ce rapide examen archéologique. Il me suffit d'avoir indiqué quelques points de contact entre nos figures et les plus anciennes représentations de l'art chaldéen. L'étude des inscriptions nous amènera à des conclusions beaucoup plus sûres.

Voici comment je crois pouvoir transcrire l'inscription de la tablette A.

1. Cette coupe de barbe paraît réservée aux représentations divines sur un assez grand nombre de cylindres (elle est particulièrement reconnaissable sur les nos 107, 116, 117, 118, 162 de la collection de Clercq).

Endroit.

I

1

2

3

II

1

2

3

III

IV

V

VI

1

2

3

VII

1

2

3

Envers.

I

(?)

II

(?)

III

Endroit.

I 20 IGI. . .
20 IGI-NAM
20 vases (?)
II 30 EN-ŠAG
30 EN-ZA
KA-GIŠ-GAL-GIR

III 20 chèvres
IV 20 vêtements *kitu*
V 20 . . . . .
VI . . . . . .
10 MAL-KUR
20 pierres précieuses taillées
VII 10 chevreaux
. . . mesures de grains rôtis
10 mesures de boisson fermentée

Envers.

I 30 (?) mesures de farine en pot
II . . . écuelles [de crème]
III offrandes au dieu GIR . . .

I, case 1. On retrouve dans le premier signe (=) le dessin de l'œil suivant la technique des anciens artistes chaldéens. Le second signe est de lecture et d'assimilation très incertaines; peut-être faut-il songer à .

Case 2. présente, Dec., pl. I *bis*, la forme dont l'étroite parenté avec notre signe n'a pas besoin d'être démontrée.

Case 3. Ce signe est, croyons-nous, l'un des prototypes de . Il est facile de reconstituer son histoire en comparant les diverses formes de dans Gudea (cf. *Tabl. comp.*, n° 135). Une tout autre forme est venue également aboutir à . Elle se présente dans l'inscription du vase d'argent d'Entemena, sur une petite plaque du Louvre (publiée par M. Heuzey, *Armoiries chaldéennes*), sur un fragment inédit de la stèle des Vautours et sur quelques cylindres (collection de Clercq, n°s 82, 43 *bis*). Je retrouve ce même signe sur des tablettes inédites de la seconde dynastie d'Ur sous la forme peu différente . Il apparaît pour la dernière fois dans l'inscription de Nabuchodonosor (I, 35 et *passim*). Quant à l'autre type, il persiste en s'altérant dans Dungi[1] (IV R², pl. XXXV, n° 2, lig. 1), Zaaleh (col. II, lig. 19) et dans l'écriture néo-babylonienne ou néo-

1. Une forme absolument semblable se retrouve dans le même nom divin sur une brique inédite de Gudea.

assyrienne. Si les deux types paraissent avoir été, à une époque relativement basse, employés l'un pour l'autre, il n'en fut évidemment pas de même à l'origine. La forme que présentent le vase d'argent et la plaque publiée par M. Heuzey semble avoir été employée pour ***shangu***, « le prêtre[1] ». *Alallu*, ***pisannu***, ***naṣabu*** se rattachent au contraire à la seconde forme. Enfin, des valeurs idéographiques telles que ***kunukku*** ne sont dues sans doute qu'à la confusion admise par Amiaud (*Tabl. comp.*, n° 92) de [cuneiform] et de [cuneiform]. Il est malaisé de déterminer le sens de [cuneiform] dans notre passage. Puisqu'il s'agit d'un objet d'offrande, on ne peut guère songer qu'à ***pisannu*** avec le sens de « récipient » (cf. V R., 42, 18 *a* et 34 *g*, où [cuneiform], précédé des déterminatifs [cuneiform] et [cuneiform], qui tous deux ont le sens de « vase », est expliqué par ***pisannu***).

II, case 1. [cuneiform] apparaît avec une forme tout à fait analogue à celle-ci Dec., 1 *bis*, n° 1, *passim*. [cuneiform] présente sur un fragment inédit[2] la forme [cuneiform]. Le contour elliptique persiste Dec., 1 *bis*, n° 1. Sur la masse d'armes aux Lions (RA, 3° vol., p. 55), le losange apparaît, mais les traits intérieurs restent parallèles. Sur la stèle des Vautours et dans Urukagina (Clercq, II, pl. VIII, col. II, 8), les traits intérieurs font un angle aigu. Il

1. Ce sens, proposé par M. Oppert dans sa traduction de l'inscription du vase d'argent, est pleinement confirmé par les nombreux passages où j'ai relevé le même signe. Sur le vase d'argent on lit : *Ud-ba du-du — sangu (dingir) nin-gir-su-ka-kam.* Il faut, je crois, considérer *du-du* comme un nom propre et traduire : « En ce temps-là, *Du-du* était prêtre de *Nin-gir-su.* » Pour le sens de *kam*, cf. Amiaud, ZA, III, p. 34. Je serais disposé à voir sur la plaque précitée (Heuzey, *Armoiries chaldéennes*) le nom du même personnage à côté de son portrait. A gauche d'une figure d'homme sont deux cases d'écriture formant comme un cartouche ; je transcris : *Du-du sangu-mah — (dingir) nin-gir-su-ka*, « *Du-du*, grand prêtre de *Nin-gir-su.* »

2. Nous désignerons dorénavant ce fragment par la lettre α pour le distinguer d'un autre fragment, également inédit, que nous appellerons fragment β. Ces deux précieux documents portent des caractères de forme extrêmement archaïque. Récemment découverts à Telloh, ils sont actuellement à Constantinople. Je dois à la bienveillance de M. Heuzey communication des moulages.

est facile de suivre les transformations ultérieures de ce signe dans le *Tableau* d'Amiaud, n° 258.

Case 2. Le second signe est sans aucun doute . Le fragment α présente la forme approchante , tandis que, sur le fragment β, on trouve déjà la forme qui se maintiendra par la suite presque sans altération.

Case 3. Le premier signe doit être assimilé à . La forme qui répond à est donnée par l'envers de la même tablette. Sur le fragment β je trouve , Dec., 1 *bis*, n° 1 , Urnina (Dec., pl. II, n° 1, col. III, 10) . Ce signe est, comme l'a bien vu le docteur Ward, l'image d'une tête humaine : c'est un profil dessiné suivant le procédé des anciens artistes chaldéens : le nez proéminent est dans le prolongement de la ligne du front; la bouche et le menton, qui sont d'ordinaire comme ravalés, ont ici complètement disparu; la barbe en collier est indiquée sommairement par un long rectangle. Le dernier signe, bien que mutilé, peut être assimilé à . Nous retrouverons la forme intacte un peu plus loin. *Gish-gal-gir paṭru rabu*, « le grand glaive », désigne sans doute une arme sacrée analogue à celle qui a été retrouvée par M. de Sarzec (cf. Heuzey, dans RA, IIIe vol., p, 52 et suiv.), *ka-gish-gal-gir*, « la bouche ou le tranchant du grand glaive ». Faut-il voir dans cette expression un nom propre?

III. Ce signe peut être assimilé avec une certaine vraisemblance à (cf. Gudea, F, col. IV, case 5). Je suis tenté d'y voir la figuration grossière des mamelles de la chèvre.

IV. Ce signe présente sur le fragment β la forme et dans Urukagina (Clercq, t. II, pl. VIII, col. II, case 9) la forme . Dans Gudea les deux traits, au lieu de former un angle aigu, se séparent (cf. Jens. et Zimm., ZA, III, 210).

V. Le premier signe est peut-être pour (Urukagina, Clercq, col. II, case 6, et inscr. arch., *passim*).

VI. Dec., pl. I *bis*, n° 1, envers, col. VI, case 2, nous fournit

peut-être une variante de ce signe dans la forme que je serais assez disposé à assimiler à *kid* (*Tabl. comp.*, n° 187).

Je ne sais quelle valeur numérique attribuer à . Un signe de cette forme apparaît sur la tablette publiée par Houghton (*Transactions*, VI, p. 454) en rapport avec un signe équivalent à . Je retrouve ce même signe Déc., pl. I *bis*, n° 1, endroit, tranche 2, case 2, où il paraît également correspondre à dans l'expression . Enfin, sur un poids en hématite (cf. *American Journal of archæology*, 1889, p. 44), on trouve la forme pour « sicle » = dans Eannadu.

Case 2. L'assimilation du premier signe à est rendue assez vraisemblable par la comparaison du revers (case 1). La forme pour alterne sur la stèle des Vautours avec .

Case 3. La lecture est, je crois, certaine. désigne toute espèce de chose précieuse. a le sens de « pierre taillée ou gravée » (cf. Jens., *Kosmol.*, p. 439 ; cf. en outre dans Gudea, B, VI, 7, et l'alternance de et constatée par le P. Scheil (*Recueil de travaux*, XVII, p. 37) dans une date de la seconde dynastie d'Ur).

VII, case 1. Ce signe a subi par la suite fort peu de modifications pour aboutir à (cf. l'une des formes intermédiaires Gudea, F, IV, 6).

Case 2. L'assimilation de ce signe à *gar* est rendue très vraisemblable par la comparaison de la forme donnée par envers, case 1, pour son dérivé . Le *gar*, la nourriture habituelle des Chaldéens, était, comme j'ai cherché à le démontrer ailleurs, simplement du grain rôti. Notre signe offre l'image de l'écuelle dans laquelle ce grain était mangé.

Case 3. Le fragment β fournit pour la forme analogue . Il est curieux de comparer la forme pour donnée par le même texte.

Envers, I. = « vase », = *kalû* (idée de capacité, de contenance), = *qimu*, « la farine », d'où « farine contenue dans un vase ». On peut comparer l'expression suivante que je relève sur une tablette inédite de la seconde dynastie d'Ur après un total de grains : = *gur-a-kid-a*, « (grains) contenus dans des barils ».

II. J'assimilerais volontiers le second signe à la forme qui est donnée dans Bur-Sin (OBI, pl. XIII, n° 21, case 13) entre et . Le même signe, toujours en rapport avec la crème ou le miel, se retrouve dans Gudea, cyl. A, XVIII, 20; XXV, 15; B, III, 18, 24. Le sens d'« écuelle » ou « jatte » paraît vraisemblable. Ces rapprochements nous engagent à assimiler le signe précédent à et à supposer perdu dans la tranche le signe (et peut-être aussi un signe de numération); on aurait ainsi , *ḫimetu*, « la crème ».

III. Nous avons ici certainement les signes qui composent le nom du dieu auquel les offrandes sont destinées : d'abord le déterminatif divin, puis le signe (le fer de lance), puis deux signes que je ne puis assimiler (l'un d'eux, , se retrouve Dec., pl. I *bis*, n° 1, endroit, tranche 2, case 1). Le signe , qui apparaît en dernier, signifie peut-être « offrande » (pour *sag* = *sharaqu*, « donner », cf. Jensen, KB, III, 53, note).

L'inscription de la tablette B est beaucoup plus obscure. Je n'en hasarderais pas une traduction.

Le premier signe de la case 1 se retrouve Dec., pl. I *bis*, n° 1, envers, col. I, case 1, comme ici, en tête d'une énumération. On ne peut songer à *ig*, *gal*, qui se présente sous une forme sensiblement différente sur la tablette précitée. La forme qui suit les signes numériques rappelle le signe archaïque de *lahru*, « brebis » (cf. Gudea, cyl. B, XV, 6). On lit ensuite *sal* (?) + *nin* + *gir* + . . .

A la seconde case on distingue un signe en forme de plante

terminée par un fruit ou une fleur. J'assimile ce signe à . Sur le fragment β je trouve la forme . Le second signe est d'assimilation incertaine.

Case 3, deux signes représentant des poissons (évidemment à assimiler à), puis un signe que je ne puis identifier.

Case 4 : d'abord un signe qui est peut-être pour *alan* = *ṣalmu*, puis le signe *ne* présentant l'image du feu sur l'autel (le fragment β fournit la forme : la forme du fragment α correspond à *bil*), et enfin un signe bizarre que je ne puis assimiler à aucune forme connue.

Case 5, je lis *gir* + *du* (?).

Case 6, *nim* (??) + *ab* + *ku* (?).

Les deux tablettes que nous venons d'étudier sont, par la forme des caractères, les documents écrits de la Chaldée de beaucoup les plus anciens que nous connaissions. Ils sont en particulier incomparablement antérieurs aux inscriptions des premiers rois d'Agade. Si on adopte pour Naram-Sin la date approximative de 3750 (et on n'a aucune raison de rejeter l'indication fournie par les chronologistes de Nabonide), on peut en toute assurance placer nos deux documents dans le cinquième millénaire.

Si bien des choses restent encore obscures dans ces inscriptions, il faut l'attribuer à notre ignorance et non chercher à l'expliquer par une contrefaçon. Cette dernière hypothèse conduirait nécessairement à admettre que le faussaire en savait, au moment où il fabriquait ses pièces, infiniment plus long sur l'histoire de l'écriture et de l'art en Chaldée qu'aucun savant à cette époque. Fr. Thureau-Dangin.

Opinion de M. Barth sur la question des écritures indiennes.

Tous ceux qui s'intéressent au grave problème de la date de l'écriture dans l'Inde sauront infiniment gré à M. A. Barth de la note détaillée qu'il a fait insérer dans le *Bulletin de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, en présentant en mon nom, à ce corps savant, un exemplaire de ma nouvelle *Étude sur les écritures indiennes* qui est une réponse au mémoire de M. G. Bühler sur le même sujet. Le savant académicien, dont la haute compétence dans les choses indiennes est de notoriété générale, a bien voulu peser le pour et le contre des arguments présentés d'une part par M. Bühler, pour faire remonter l'écriture proprement indienne ou brahma-lipi au VIIe siècle avant notre ère, de l'autre par moi, qui la regarde comme étant de quelques années plus tardive que l'autre écriture indienne, dite kharoṣṭhi, dont j'ai fixé la date maxima à 330, année qui coïncide avec l'établissement de l'administration macédonienne dans la partie orientale de l'empire perse. En écrivant sa note si nourrie, M. Barth avait déjà pris connaissance du second mémoire de M. Bühler qui est consacré à l'écriture kharoṣṭhi, que je n'ai connu que plus tard et auquel j'ai répondu dans le cahier d'octobre de la *Revue sémitique*.

M. Barth fait d'abord l'historique de la question qu'il simplifie à juste titre en élaguant les nombreuses conjectures émises par-ci par-là à ce sujet. La première tentative vraiment scientifique a été faite par Weber, il y a quarante ans, pour rattacher le brahma-lipi à l'écriture phénicienne-archaïque. Cette tentative, vu les données épigraphiques imparfaites qu'on avait alors tant du côté sémitique que du côté indien, n'avait pas rencontré une entière confiance ni interrompu le débit des anciennes et des nouvelles hypothèses : origine hiéroglyphique indigène, origine dravidienne, himyaritique, assyrienne.

Le savant indianiste arrive immédiatement à mes recherches et examine d'une manière très instructive ma première étude sur les deux écritures indiennes. Je crois devoir citer verbalement cet important passage.

« M. Weber avait à peine touché à l'écriture *kharoṣṭhî* : ce fut par elle que commença M. Halévy quand, près de vingt ans après, il reprit l'examen de la question. Par une analyse complète et serrée, il établit dès lors, d'une façon incontestable, l'origine araméenne de cette écriture, origine jusque là plutôt indiquée que démontrée, et, précisant encore davantage, il la dériva de l'alphabet des papyrus araméens d'Égypte de l'époque ptolémaïque. Elle aurait été introduite dans l'Inde après la chute de l'empire des Achéménides, au plus tôt en 330 avant Jésus-Christ. On remarquera que, au point de vue paléographique, cette dernière conclusion dépassait singulièrement les prémisses ; car, si les papyrus sont rigoureusement datés, l'alphabet dans lequel ils sont écrits ne l'est pas. L'argument historique amené à l'appui, que l'introduction ne peut pas remonter à l'administration persane, parce que celle-ci ne s'est servie d'une cursive araméenne que dans les provinces occidentales de l'empire, n'est pas plus probant. Son moindre défaut est d'être un argument *a silentio*, que M. Halévy appelle quelque part « le pire des arguments », bien entendu, quand il le trouve chez l'adversaire. Aussi suis-je tenté de croire que ce ne sont pas là les vrais motifs qui lui ont fait adopter cette date de 330, mais qu'il y a été amené *a posteriori* par sa théorie de l'origine de la *brahma-lipî*. Plaçant celle-ci en 325 au plus tôt, il ne pouvait guère remonter pour l'autre jusque la domination achéménide et prolonger ainsi la période pendant laquelle le Penjab aurait seul été en possession d'une écriture ».

J'ai d'abord à remercier M. Barth de l'amabilité avec laquelle il relève mes résultats sur le kharoṣṭhi. Par le temps qui court, on tend systématiquement à déprécier la tâche des initiateurs comme si le résultat obtenu allait de soi et ne demandait aucun effort. L'idée de commencer par le kharoṣṭhi s'est imposée à moi du premier moment par la nécessité logique

de passer du connu à l'inconnu. Par son aspect extérieur comme par son économie vocalique, le kharoṣṭhi présentait de nombreux rapports avec l'écriture araméenne de l'époque alexandrine, tandis que le brahma-lipi demeurait dans un isolement absolu qui n'a disparu que par la découverte de ses attaches avec l'autre alphabet. La marche suivie dans mes recherches était donc la seule que je puisse prendre afin d'arriver à des résultats sérieux. Puis, ayant reconnu dans le kharoṣṭhi le substratum de la cursive araméenne ptolémaïque, n'étais-je pas obligé de dater cet alphabet de 330 au plus tôt? Comment! trois pays différents, la Cilicie, l'Égypte et l'Inde me fournissent des documents d'une même écriture, la date des deux premières provenances est incontestablement l'époque d'Alexandre, et je dépasserais mes prémisses en concluant que les documents de la troisième provenance sont de la même époque? En paléographie, la date d'un manuscrit donne en même temps celle de l'écriture dans laquelle il est rédigé, et inversement la date de l'écriture détermine celle du manuscrit: ce sont deux faits inséparables et, en effet, l'écriture des documents araméens antérieurs à l'époque d'Alexandre diffère de l'alphabet des papyrus en raison de leur degré d'antiquité. Je prie M. Barth d'examiner la première planche de ma récente note sur le kharoṣṭhi, où j'ai réuni dans un ordre descendant tous les alphabets de l'époque perse, et il se convaincra bientôt que la base des écritures indiennes ne ressemble à aucun autre alphabet qu'à celui des papyrus. Cette comparaison paléographique me dispense même de défendre l'argument historique que j'ai amené dans mon étude de 1880 à l'appui de la date alexandrine, savoir que l'administration perse se servait de l'écriture araméenne dans les provinces orientales de l'empire. Mais si cet argument est maintenant superflu, grâce à l'évidence des preuves paléographiques, sa solidité demeure entière. Si la cursive araméenne eût été en usage dans l'Iran proprement dit, Darius n'aurait pas inventé une écriture cunéiforme particulière ou du moins aurait rédigé ses inscriptions dans les deux écritures. Je ne vois pas que ce soit un argument *a silentio*. C'est à ceux qui supposent l'existence de l'écriture araméenne dans l'Iran dès l'époque perse à

apporter la preuve de leur assertion. Pour le moment, nous constatons le manque absolu de trace araméenne sur toute cette vaste étendue qui va de la mer Caspienne jusqu'à l'Océan et du Zagros jusqu'à l'Himalaya; quoi d'étonnant si nous sommes devenus sceptiques?

Je ne relèverai que pour mémoire le petit *procès de tendance* que me fait notre savant académicien en contradiction avec l'ordre formel de mes études. Sans avoir établi la nature du kharoṣṭhi et ses connexions avec le brahma-lipi, la fixation d'une date pour ce dernier alphabet, que ce soit l'année 325 ou n'importe quelle autre année des siècles antérieurs, aurait été une pure folie, surtout en présence des nombreuses hypothèses qui couraient alors sur son origine.

L'origine alexandrine des alphabets indiens une fois dégagée, j'ai été amené à faire entrer la littérature indienne dans le cadre de toutes les autres littératures du monde, où domine ce principe: « Le livre n'existe pas avant d'être mis par écrit. » C'était, je le reconnais, une atteinte portée à la tradition indienne. Chose curieuse, mais cependant très explicable, les indianistes qui s'attachent le plus à la tradition m'accordèrent, du moins en principe, la possibilité de la mise par écrit de la vieille litérature indienne à l'époque d'Alexandre, tandis que ceux qui y ont aussi peu de foi que moi-même repoussèrent l'idée que l'Inde aurait été illettrée avant l'apparition des deux alphabets et réclamèrent un peu plus de marge pour elles, probablement dans le but d'y placer le sutra de Panini et les plus anciens documents bouddhiques. C'est, à ne pas s'y tromper, l'écho fidèle de la divergence qui subsiste entre l'école traditionnelle et l'école critique au sujet de l'antiquité de la Bible. Saint Jérôme ne repousse pas l'idée que le Pentateuque ait été écrit par Esdras, pourvu qu'on admette la transmission orale; les conservateurs modernes, chez qui la foi en la fidélité de la transmission orale est affaiblie, maintiennent l'antiquité de la mise par écrit du recueil sacré. A dire toute ma pensée, la foi en l'inspiration qui divise les savants modernes au sujet de la Bible est encore entière chez tous les indianistes, sans qu'ils s'en doutent, au sujet des Véda. Si quelques-uns d'entre

eux laissent la collection à son sort, ils sont unanimes à gratifier les transmetteurs des hymnes védiques d'une infaillibilité de mémoire et d'une énergie spirituelle telles que l'inspiration seule est capable d'en conférer à ses élus.

M. Barth résume ensuite les divergences autrement tranchées entre la théorie de M. Bühler et la mienne, divergences que les lecteurs de cette Revue connaissent suffisamment. Voici la substance de son appréciation :

1) Il est au fond assez de mon avis sur la valeur, c'est-à-dire sur la non-valeur des témoignages littéraires invoqués par M. Bühler. « L'âge de Panini est des plus contestés. La mention de l'écriture dans les Jâtaka ne peut être considérée que comme une présomption, une probabilité, non comme établissant une preuve, et cela à mon grand regret, car je crois, comme M. Bühler, à la longue existence de l'écriture dans l'Inde et rien ne me viendrait plus à propos qu'une mention incontestablement ancienne en attestant l'usage. »

2) La thèse de M. Bühler qui soutient l'antiquité du brahma-lipi et son antériorité sur le kharoṣṭhi, est profondément *touchée* par les emprunts faits par le brahma-lipi à l'araméen. « Ces emprunts, dit-il, M. Halévy les a rendus très probables pour un certain nombre de caractères et infiniment plus probables encore pour la notation vocalique que les deux systèmes ont en commun. Des caractères, M. Bühler n'en concède qu'un, le *ma*, dont il admet la dérivation du *mêm* araméen comme possible, mais pour la retirer aussitôt et se replier sur le *mêm* phénicien, ce qui semble un parti presque désespéré. Quant à la notation vocalique, il retourne l'emprunt : c'est la kharoṣṭhî qui l'aurait adoptée de l'autre alphabet. Mais si l'on observe que, dans la kharoṣṭhî, cette notation s'étend aux voyelles initiales et ne distingue pas entre les brèves et les longues, qu'elle y est ainsi à la fois plus conséquente et plus rudimentaire, on estimera, je pense, que la dépendance est dans le sens indiqué par M. Halévy ».

Cependant M. Barth n'en conclut pas immédiatement à la caducité de toute la thèse de M. Bühler et il ne voit là qu'une

très grosse difficulté contre-balancée par de plus grosses encore de mon côté. Au lieu de rejeter les deux, il veut tenir compte de ce qu'il y a, de part et d'autre, des résultats qui paraissent acquis. « Un grand pas serait fait vers une entente si M. Halévy pouvait renoncer à son assertion que la brahma-lipî, vers 325, a été créée de toutes pièces et qu'avant lui il n'y avait rien. L'assertion, en somme, repose sur un argument *a silentio*, et les conséquences sont si énormes ! Avec cette concession que la brahma-lipî pourrait bien avoir été une écriture réformée, toutes les obscurités, sans doute, ne disparaîtraient pas : nos données sont encore trop imparfaites pour cela. Mais, en attendant qu'il en vienne d'autres, on ne serait pas acculé dans une impasse. Le caractère composite de cette écriture, que M. Halévy a rendu si probable, s'expliquerait dès lors bien mieux ; elle aurait été créée à loisir, pour l'usage monumental, quand les Hindous commencèrent à écrire sur la pierre et sur le métal. Les formes très anciennes, dont beaucoup sont vraisemblables et dont plusieurs s'imposent presque, ne seraient plus exclues, et des emprunts à l'alphabet grec, auxquels je ne crois pas, mais auxquels M. Halévy tient tant, pourraient eux-mêmes provisoirement être acceptés. Mais ce serait renoncer à « tomber les Védas ! »

A cet appel si sympathique et si pressant du savant académicien, j'ai le regret de ne pouvoir apporter que des circonstances atténuantes. Si la conciliation des deux thèses opposées lui paraît possible, c'est qu'il fait peu de cas des arguments paléographiques en général. Rien de plus clair que ces mots s'appliquant au débat sur le kharoṣṭhi : « M. Halévy contestera, je suppose, les dérivations de M. Bühler, comme M. Bühler a contesté les siennes. Je pense que cela n'avancera guère la question. » Et un peu plus loin, au sujet du brahma-lipi, il ajoute : « Où commencent, en effet, l'arbitraire et l'impossible dans ces rapprochements, quelques règles qu'on se prescrive d'y observer ? On retourne les signes, on les renverse, on les couche sur le flanc, on les raccourcit, on les allonge, on les complète ou on les mutile, on ferme, redresse, déplace, ajoute ou supprime les angles et les courbes, et, pour tout cela aussi, on

trouve de bonnes raisons. Le fait seul que la brahma-lipî a changé de direction et qu'il a passé, au moins une fois, d'un type très cursif à des formes lapidaires d'une régularité presque géométrique, permet d'opérer méthodiquement. » Ainsi, la méthode paléographique, qui a rendu tant de services aux recherches d'origine de toutes les autres écritures, serait purement arbitraire quand il s'agit des écritures indiennes. Partout ailleurs les théories sur les dates littéraires sont appréciées en raison de leur plus ou moins grande solidité au point de vue paléographique; dans la graphique indienne, l'appréciation devrait invoquer des arguments hors cadre et n'ayant rien de commun avec le sujet. L'éloquent acte d'accusation contre la paléographie amène l'auteur jusqu'à supposer que les petites barres qui indiquent les voyelles dans les alphabets indiens ne sont que des symboles et ne se rattachent pas à des *matres lectionis* comme c'est le cas de tous les autres alphabets dérivés du phénicien ou de l'araméen.

Du reste, les transformations graphiques sont, dans ma théorie, loin d'avoir la gravité qu'on est tenté de leur attribuer d'après le tableau ci-dessus. L'inventaire en est facile à dresser puisqu'il ne s'agit que des caractères empruntés directement, par le brahma-lipi, aux alphabets générateurs. Or, des 24 caractères fondamentaux, en tenant compte de la direction de l'écriture, 13 n'ont subi aucun changement; 6 ont seulement changé leur position, comme c'est le cas des lettres grecques Γ, Σ et du ˥ sabéen en face de leurs modèles phéniciens Λ, w et Ŀ; l'abandon de certaines ondulations ou de petits traits dans 5 d'entre eux se retrouve dans le grec I comparé au 𐤆 phénicien et dans le sabéen ם comparé au grec B, dérivés tous deux du phénicien 𐤁; enfin, l'adjonction de petites marques diacritiques dans quelques-uns n'est pas plus étrange que le trait oblique du R latin qui le distingue de P. En un mot, ces modifications et de plus importantes encore se montrent dans toute comparaison d'alphabet à alphabet, souvent aussi dans les diverses variétés de la même écriture, sans causer le moindre étonnement.

Les difficultés qui semblent s'opposer à l'adoption de mes

vues par les indianistes n'ont jamais été si bien exposées que dans l'excellente notice de M. Barth. Quelques-unes ne le sont peut-être que de surface. Que « l'Inde et en particulier le Panjab aient attendu pour se donner une écriture jusqu'à l'an 330, quand, depuis le premier Darius, le Panjab était une province perse administrée par une bureaucratie paperassière (?) », cela est on ne peut plus naturel : durant l'administration perse, on faisait usage, dans l'Inde comme dans toutes les provinces iraniennes, de la lourde écriture cunéiforme. A la chute des Achéménides, l'écriture plus maniable introduite par les administrateurs araméens dans les provinces limitrophes en 330, date de la mort de Darius et de l'arrivée d'Alexandre en Ariane, a pu pénétrer sans la moindre difficulté en Gandhara, sur les deux rives de l'Indus, et y être aussitôt transformée en kharoṣṭhi, non par les Syriens étrangers, mais par les Indiens pressés d'avoir une écriture à eux. Le Gandhara avait paisiblement accepté la domination macédonienne, et quand, en 327, Alexandre traversa l'Indus, il fut reçu à bras ouverts comme un suzerain et un ami. La création du kharoṣṭhi dans ce milieu favorable ne présente aucune difficulté, et encore moins l'usage d'écrire sur des étoffes foulées, qui pourrait bien dater de l'époque perse. Néarque, qui fait mention de cet usage, nous laisse dans le doute si ce qu'on écrivait alors était de l'araméen, du kharoṣṭhi, du grec ou même du cunéiforme ; toutes ces écritures étaient non seulement connues, mais aussi employées par la population du Gandhara au moment où l'amiral grec explorait le cours de l'Indus. Quelques années plus tard, l'insuffisance du kharoṣṭhi, fait exclusivement pour le dialecte prâcrit, qui manque de voyelles longues et de certains autres sons propres au sanscrit, détermine les brahmanes qui parlaient cette langue à créer un alphabet plus parfait, le brahma-lipi, alphabet qui, grâce à l'autorité dont ils jouissaient auprès du peuple, finit par l'emporter sur son aîné. Au lieu de créer de toutes pièces un nouvel alphabet, les brahmanes, comme tous les autres innovateurs, ont préféré se servir d'éléments empruntés aux trois alphabets en usage et ils ont ainsi pu donner à la nouvelle écriture la forme monumentale et équilibrée qui distinguait l'alphabet grec.

Jusqu'ici les difficultés n'existent pour ainsi dire même pas. La seule objection sérieuse est tirée du caractère de la littérature indienne ou, plus exactement, du caractère des langues dans lesquelles cette littérature est rédigée. C'est la philologie qui est chargée de démolir la paléographie, mais la philologie est trop bonne fille pour se prêter à une guerre d'extermination. Un appel à la raison suffit parfois à l'adoucir, ce qui ne peut se dire de son inflexible et farouche compagne. On me dit : « La codification des recueils védiques a précédé tant de faits, tant de disciplines, tant de changements religieux, sociaux, linguistiques, littéraires, qu'il est absolument impossible de la renvoyer en bloc après l'invasion d'Alexandre et de faire ainsi table rase en vertu d'une *assertion* que ces caractères ont été forcément les tout premiers que l'Inde ait pu connaître. » Mais cette objection est-elle insurmontable? J'y remarque d'abord un point inexact qui me concerne particulièrement : J'ai nié l'existence d'une écriture alphabétique, mais le syllabaire perse y était généralement employé depuis la domination du premier Darius. Donc, s'il faut absolument faire remonter la codification des Véda à deux siècles plus haut, on n'a qu'à supposer qu'elle a été faite en caractères perses. La chose, tout invraisemblable qu'elle est, serait strictement possible et elle aurait encore cet avantage de réconcilier les résultats de l'épigraphie avec la foi orthodoxe des védisants. Pour les non croyants, ces deux siècles ajoutés ne changeront guère leurs sentiments et ils se refuseront toujours à admettre la possibilité d'une conservation orale durant de longs siècles avant l'époque achéménide.

Chose curieuse, tandis que cette difficulté ne me touche pas, elle se retourne contre ceux-mêmes qui l'ont présentée. Comment concilier l'antiquité de la codification védique avec leur idée que le brahma-lipi ne s'est formé que très lentement et peut même avoir reçu des éléments helléniques? Un recueil védique ou autre, transcrit dans un alphabet embryonnaire, corrigé pendant des siècles et achevant sa pénible naissance à l'époque grecque, serait un vrai phénomène dans l'histoire littéraire ; mais alors quelle confiance peut-on avoir dans une œuvre si souvent retouchée et comment peut-on affirmer qu'elle

a conservé sa forme originale? Voilà la vraie impasse à laquelle les indianistes se sont acculés eux-mêmes : d'une part, ils dotent les Indiens d'une ancienne écriture ; de l'autre, ils réduisent cette écriture à un squelette difforme, au risque de troubler la pureté et l'authenticité du Véda.

Il y a plus : l'argument tiré de la philologie, auquel les indianistes semblent attribuer le plus grand poids, est plutôt contraire que favorable à la longue existence des hymnes védiques avant d'être mis par écrit. Rien de plus exact, philologiquement parlant, que les couches linguistiques suivantes tracées par les indianistes, savoir : langue védique, langue présanscrite, langue prâcrite, langue sanscrite ; malheureusement, ce n'est qu'un schéma abstrait qui, comme toutes les abstractions, est sans aucune valeur au point de vue de la réalité historique. Les deux exemples que voici suffiront, je le crois, à empêcher l'incursion trop confiante de la linguistique dans le domaine de l'histoire. Parmi les langues vivantes de l'Europe actuelle, aucune n'est plus près du sanscrit que le lithuanien, et cependant sa littérature date à peine de deux siècles. Dans la série des langues romanes, de même, le roumain est sans conteste l'idiome où les éléments latins ont été le mieux conservés, tandis que sa littérature est historiquement beaucoup plus tardive que celle de la plupart des langues sœurs. A ces faits tirés de langues européennes, qu'il nous soit permis d'ajouter l'expérience souverainement instructive que présente l'étude de la langue assyro-babylonienne. A n'écouter que la linguistique seule, les inscriptions du quatrième millénaire avant le Christ devraient infailliblement être reléguées parmi les dialectes néo-araméens de notre époque, tellement la langue en est usée et altérée, si on la compare à l'hébreu ou à l'araméen ancien, dont aucun texte connu aujourd'hui ne remonte avec certitude au delà du x[e] siècle. Pour retourner à notre point de départ, nous disons donc que la linguistique et l'histoire sont deux choses absolument distinctes. Le caractère archaïque de l'idiome védique n'implique pas *eo ipso* l'antériorité des hymnes du Rig sur les textes prâcrits. Bien des indices, entre autres les noms des fleuves védiques rapportés par les historiens d'Alexandre,

font croire que ce dialecte était alors la langue courante d'une partie de la population du Panjab, vraisemblablement des tribus brahmaniques que leurs prérogatives religieuses laissaient en dehors du mouvement social et politique du reste du pays où prédominaient les idiomes prâcrits. Dans cet ordre d'idées, l'ancienne littérature védique, au lieu de représenter l'état religieux, social et politique de tous les Aryens de l'Inde, comme on l'affirme bénévolement, ne serait què le reflet de la culture intellectuelle de la seule classe brahmanique, à peu près comme les anciens écrits bibliques, qui sont dus au seul parti monothéiste ou prophétique et ne nous renseignent que fort médiocrement sur les tendances vraiment nationales du peuple hébreu. Ainsi disparaîtrait la contradiction dans laquelle les indianistes se sont jetés eux-mêmes en admettant d'une part l'antiquité préhistorique des hymmes, de l'autre leur conservation orale jusqu'à l'époque tardive de leur codification, comme s'il était humainement possible pour la mémoire de retenir des poèmes nombreux rédigés dans une langue morte depuis des siècles. L'apparition du sanscrit au beau milieu de la période prâcrite serait elle-même un miracle hors ligne, si le prâcrit était alors la langue usuelle des brahmanes. Il est infiniment plus probable de penser que la langue des codificateurs du Véda n'était pas encore trop éloignée de celle des hymnes et que leur œuvre a passé à côté des disciplines et des changements religieux et sociaux dont l'Inde non brahmanique a été alors le théâtre. Le Véda ne tombera pas, mais il baissera : et c'est tout.

J. HALÉVY.

L'Alliance des Sabéens et des Abyssiniens contre les Himyarites.

La conquête de l'Arabie méridionale par le roi abyssin Élesbaos ou *Ela-aṣbeḥa* (እለ፡ አጽብሐ፡), en 425 après l'ère vulgaire, a présenté pendant longtemps une énigme qui paraissait inexplicable et que les écrivains ecclésiastiques du temps attribuaient naturellement à l'orthodoxie chrétienne du vainqueur et à l'hérésie juive du vaincu. En effet, tandis qu'Élesbaos est orné de toutes les vertus des vrais croyants, le malheureux et brave roi himyarite qu'on a affublé du nom de *Dhu-nuwas* «le possesseur de boucles», est décrié comme un juif farouche et comme un massacreur des chrétiens de Nedjrân. J'ai montré depuis bientôt dix ans combien il faut en rabattre quand on examine sans idée préconçue les sources vraiment historiques de cette guerre abyssino-himyarite. La conversion du roi éthiopien a eu pour mobile des intérêts beaucoup plus mondains que n'est l'illumination subite de la grâce divine : intérêts commerciaux et politiques que l'alliance avec l'empire byzantin assurait au royaume d'Aksum dans tout le bassin de la mer Rouge. Quant au dernier roi d'Himyar, dont le nom est encore à trouver, non seulement il n'était pas de religion juive, mais sa prétendue persécution contre les chrétiens, je ne parle pas de ceux de Nedjrân, qui est purement fabuleuse, se réduit à des exactions commises dans les ports de l'Arabie méridionale sur des commerçants romains par les fonctionnaires de la douane. Mais si ces rapports entre Byzance et Aksum sont suffisamment éclairés par les historiens et les inscriptions éthiopiennes, la cause de la chute du puissant royaume d'Himyar a paru se dérober à toute explication rationnelle. Cette énigme est maintenant en état d'être résolue d'une manière très satisfaisante, grâce aux importantes inscriptions que M. le docteur Ed. Glaser, le célèbre voyageur dans le Yémen, vient de publier dans son récent et remarquable ouvrage iutitulé : *Die Abyssinier in Arabien und Africa*, München, 1895. Ces précieux documents nous montrent les déchirements intérieurs du Yémen à une époque où

les Abyssins occupaient déjà une partie des territoires voisins du Bâb-el-Mandeb. Loin de se mettre d'accord pour chasser l'étranger, les rois de Saba et de Hadramaut faisaient cause commune avec les Abyssins pour combattre les Himyarites qui les offusquaient par la puissance et surtout par les richesses qu'ils avaient pu accumuler par le commerce maritime. Ce peuple a donc succombé à une longue coalition de forces hostiles intérieures et extérieures après une lutte qui a probablement duré plusieurs siècles. La disparition du merveilleux est le profit le plus net des découvertes épigraphiques dues à M. le docteur Glaser, mais ce résultat a été obtenu au moyen d'une interprétation assez différente de celle que ce savant leur a consacrée dans son ouvrage précité; c'est pourquoi je suis obligé de remettre sous les yeux de mes lecteurs la transcription intégrale de ces documents. Je ne le fais pas sans une certaine hésitation à cause de mon ignorance complète des autres inscriptions comprises dans le recueil Glaser qui se trouvent actuellement au Musée de Vienne et dont la publication est en voie de se faire par M. le professeur D. H. Müller, qui en a effleuré le sujet dans ses *Epigraphische Denkmäler aus Abyssinien*, p. 73-83. Je regrette particulièrement de ne point connaître le mémoire de M. J. H Mordtmann sur les inscriptions Glaser du Musée de Berlin. Malgré ces désavantages, j'ai la ferme espérance que mon point de vue actuel ne sera pas ébranlé en bloc par la connaissance de nouveaux documents. Ma foi se fonde sur la simplicité de mes traductions qui serrent de près les expressions des textes autant qu'il est possible de le faire, avouent leur impuissance devant des termes obscurs ou douteux et évitent de compliquer les difficultés par des considérations reposant sur des combinaisons trop ingénieuses et venues du dehors. En un mot, je me contente de donner ce que j'y trouve explicitement et je fais absolument abstraction de ce qu'on peut lire entre les lignes. Les notes qui suivent chaque texte se bornent aux termes importants et sont faites avec la plus grande concision afin de ne point dépasser l'espace restreint que la *Revue sémitique* a été en mesure de réserver à cette étude.

Les inscriptions sont présentées à peu près dans l'ordre qui leur a été donné dans l'ouvrage précité de M. le docteur Glaser;

les interprétations pour lesquelles je suis d'accord avec les savants dont je connais l'opinion sont scrupuleusement citées sous leur nom, mais je me suis abstenu de toute polémique lorsque mon avis est en désaccord avec eux en laissant à d'autres l'appréciation définitive.

Glaser 1076, *première version.*

1 עלהן נהפן ובניהו שערם אותר מלך שבא וי[ר]
2 ם אימן מלך שבא הקניו שימהמו תאלב רימם [בעל ת]
3 רעת תלתנחן אצלמן דדהבן חמדם בדת הוש[עהמו]
4 תאלב בשתכמלן כל טיב וצרף תנטעו והקשבן למו[תבה
5 מ]ו יהגל מאת שרורם צרפם וכל מהוכבהמו וכל משקיהמו [וכל]
6 צורת וארפד עדי אעמדן ואערסן וכל אנהר ובקלת עדי אעמ[דן]
7 וכל אהדר משתקין ומשתרען עדי טיתן וכל צורתן דקיהרן [ד
8 ת]שעוו עדי שאמת עדי הגרן לקט ולמכנתן תמנת שרורם וכ[ל מה
9 ו]כבהמו כררם ושרע קשמתן ואהדרהו ואכפרהו וצורהו [וכל
10 מושט הית מכנתן כררם וחמדם בדת נבל ובלתן בעברה[ו
11 נ]דרת מלך חבשתן לתאחן בעמהו ושתכמל הא אחונן ב[ינ
12 המו ובין גדרת ומצר אחבשן ותלזמו כוחד צרהמו ושלמה
13 מו בעליכל דיתשאן בעברהמו וכבצחם ואמנם יתאחונן [של
14 חן וז[ררן ועלהן וגדרת כל עברתהמו וחמדו בדת שתכמל אח[ונ
15 המו] בעם מלך חבשתן חנן שתכמל אחונהמו בעם ידעאב עי[לן
16 מלך] חצרמות בקדמי דת הקניתן וחמדם בדת שתופי כל אקו[ל
17 ומקת]ת נבלו איסם בעבר אחהו בבחרן ויבשן וכל תשעת וזב[ד יש
18 ר]ו איסם לאחהו וחמדם בדת תשכרו עמאנש בן סנהן ו
19 [ש]עבן חולן בצר השתאו ותטען בעבר אמראהמו אמלך [שבא
20 ו] בדת בלתו שבת בן עלין בעבר דרידן להנצרנהמו [ל
21 צרם בעלי אמראהמו אמלך שבא ושבאו דבן אש[עב
22 ן לעדן בעמהמו בהות צרן דהשתאו וקמעו
23 דבן חקלן ונבדו כל חבלתהו ובעדהו פת[ע
24 רבו למראהמו עלהן מלך שבא והיסרו תני

25 רבבן אשמש בן רימס וחרתם בן ירם ולשע
26 דהמו תאלב נעמתם ומנגית צדקם ותבר ו
27 צרען צרהמו ושנאהמו בתאלב רימס

Deuxième version.

עלהן נהפן ובניהו שערם אותר מלך שבא וירם אימן מלך שבא הקניו
שימהמו תאלב רימס בעל תרעת תלתנהן אצלמן דדהבן חמדם בדת
הושעהמו תאלב בשתכמלן כל טיב וצרף תנטעו והקשבן למותבהמו
יהגל מאת שורם צרפם וכל מהוכבהמו וכל אנהר ובקלת עדי שרעת
אעמדן וצורת וארפד באערסן וכל שרע קשמתן וזירן וכל צורת
דקיהרן דתשעוו עדי שאמת עדי הגרן לקט ולמכנתן תמנת שורם
וכל מחוכבהמו ושרע קשמתן ותורתהו וכל מושט הית מכנתן כררם
וחמדם בדת נבל ובלתן בעברהו גדרת מלך חבשתן לתאחון בעמהמו
ושתכמל הא אחונן בינהמו ובין גדרת ותלזמו כוחד צרהמו ושלמהמו
בעליכל דינתשאן בעברהמו צרם וכבצחם ואמנם יתאחונן שלחן וזררן
ועלהן וגדרת כל עברתהמו וחמדו בדת שתכמל אחונהמו בעם מלך
חבשתן וחמדם בדת שתופי כל אקול ומקתת נבלו אישם בעבר אחהו
בבחרן ויבשן וכל תשעת וזבד ישרו אישם לאחהו וחמדם בדת תשכרו
עמאנש בן סנחן ושעבן חולן בצר השתאו ותטען בעבר אמראהמו אמלך
שבא ובלתו שבת בן עלין בעבר דרידן להנצרנה[מ]ו לצרם בעלי
אמראהמו אמלך שבא ושבאו דבן אשעבן לעדרן בעמהמו בהות צרן
דהשתאו וקמעו דבן הגר חקלן וגבדו כל חבלתהמו ובעדהו [פ]תערבו
ושתצרען למראהמו עלהן מלך שבא והישרו תני רבבן אשמש רימס
וחרתם בן ידם ושלמו ושמען קהתם ולדת יזאן תאלב תבר וצרען כל
צרחמו ושנאהמו בשימהמו תאלב רימס

Ligne 3. Le sens de « favoriser », pour הושע, ressort du contexte ; le sens de « sauver », d'après l'hébreu, déjà contraire à l'étymologie, ne convient guère, et encore moins celui de l'arabe اوشع, « être en fleur ».

Ligne 4. שתכמלן doit être un infinitif et signifier « action d'accomplir, accomplissement »; le passé שתכמל se trouve

à la ligne 15. — Les noms טיב et צרף désignent visiblement des arbustes à essences aromatiques; comparez l'arabe طيب, « encens ». Pour צרף, on peut penser au mišnaïtique שְׂרָף, « résine du baumier ou balsamier ». — A première vue on est tenté, en comparant le verbe hébreu נטע, de traduire הנטען par « qui ont été plantés », mais comme ce verbe a le sens général de « fixer », il suffit de s'arrêter à l'idée de « qui ont été assignés, voués ». Le second verbe הקשב s'explique bien par l'arabe اقشب, « mélanger, faire un mélange nuisible »; la nuance péjorative du verbe arabe s'explique même par ce fait que le sémitique סַם, سمّ, signifie à la fois « épice odoriférante » et « poison ». Le mélange exact des aromates voués à la Divinité était un art difficile et limité par des prescriptions légales (Exode, xxx, 34-38). — מוחב semble désigner la partie du sanctuaire qui contenait le gîte de la Divinité; cf. aram. מיחבא, *triclinium*.

Ligne 5. Je vois dans שרורם une mesure agraire; il s'agit ici d'étendues plantées de צרף. — מהוכב = موكب, « appartenance, dépendance (*Zugehör*, Müller) ».

Ligne 6. J'ignore le sens exact des termes d'agriculture צורת et ארפד, et je considère אעמדן et אערסן comme des terrains cultivés ainsi nommés à cause des appuis et des greffes qui s'y trouvaient en abondance. — אנהר ובקלת, « fleurs et plantes » (Glaser).

Ligne 7. אהדר « canaux d'eau courante » (Glaser). — משׁחרען doit être synonyme de משׁחקין et désigner une sorte d'abreuvoir. — מיחן et קיהרן sont visiblement des noms de localités.

Ligne 8. חשׁעון, quelque chose comme « qui se prolongent »; cf. ar. شعر. — La préposition עדי signifie en même temps « dans » et « jusque ». — שׁאמת peut désigner ici « le nord » (= ar. شأم), mais dans la plupart des passages où ce mot se rencontre, il semble indiquer un champ consacré (Glaser). — La מכנת (prononciation incertaine) formait un espace voisin du מוחב.

Ligne 9. כרדם, adverbe signifiant «de même»; cf. arabe كرارا, «d'une manière répétée, réitérée» (Mordtmann). — שרע קשמחן, «canal qui arrose les jardins» (Glaser). — אכפר, peut-être des citernes couvertes, nab. כפרא «caveau».

Ligne 10. נבל «a délégué», éth. ነበለ ፡ ተነበለ ፡, «intercéder, être délégué». — בלת doit être synonyme du verbe précédent, par conséquent «envoyer, expédier». — בעבר, «du côté, vers», héb. לְעֵבֶר.

Ligne 11. גדרת; la racine גדר signifie «haie, enclos, parc». — חבשת, nom arabe des Abyssins, حبش; les Aksumitains appliquaient ce nom aux Éthiopiens africains (inscr. bil. d'Aksum).

Ligne 12. מצר אחבשן, «le garde-frontière (cf. ar. et aram. מצר) des Ḥabašat»; il s'agit sans aucun doute du chef qui gouvernait pour le roi d'Abyssinie le territoire maritime acquis antérieurement par les Aksumitains. — חלזמו (peut-être חגזמו), «ils se sont obligés». — כוחד = לוחד, «pour unifier».

Ligne 13. בעלי = éth. ላዕለ ፡, «sur, contre». — ינחשא = יחשא (variante), «se lèvera»; r. נשא. — בעברהמו, «du côté d'eux = contre eux». — כבצחם, «en sincérité» (צחת, صح).

Ligne 14. Énumération de quatre noms propres: שלחן, זרין, עלהן, גדרת. Comme ces deux derniers appartiennent respectivement au roi de Saba et au roi de Ḥabašat, il s'ensuit que les deux premiers ne sont pas des noms de pays ou de châteaux auxquels le verbe יתאחונן, «fraternisent», serait mal appliqué, mais des noms de personnages importants comme chefs de provinces, ayant été les intermédiaires de l'alliance conclue. Le parallélisme d'énumération semble indiquer que שלחן était le délégué du roi sabéen עלהן et זרין celui du roi abyssinien גדרת, probablement le même individu qui est qualifié plus haut de מצר אחבשן «gouverneur de Ḥabašat». — כל עברהמו, «tous leurs côtés», c.-à-d. mutuellement, réciproquement. — וחמדו; ce verbe rappelle simplement le וחמדם précédent et ne forme pas une nouvelle période. Il faut traduire:

« Ils ont donc loué la Divinité, etc. » Et en effet la phrase suivante revient à l'alliance avec les Ḥabašat.

Ligne 15. חגן ; cette particule est ordinairement rendue par « à cause de », mais, dans ce passage, la nuance « lorsque, aussitôt que » conviendrait mieux, puisque l'alliance avec les Ḥabašat a suivi le traité analogue fait avec le roi de Ḥaḍramaut.

Ligne 16. La définition בקדמי דת הקניתן, « avant cette dédicace », ne semble pas jeter plus de lumière sur la date du premier traité et on n'en voit guère l'utilité. L'obscurité disparaîtrait si, ainsi que nous venons de le supposer, l'on prenait חגן avec le sens de « lorsque », et il en résulterait que le traité avec les Ḥabašat a eu lieu immédiatement après la conclusion du traité avec les Ḥaḍramautites; une telle coïncidence était particulièrement agréable au roi de Saba et il n'est pas étonnant qu'il s'en montre reconnaissant envers son dieu.— אקול, pl. de קול, ar. قائل, « chef de tribu ».

Ligne 17. מקחת doit être le pluriel d'un nom d'agent dérivé de la racine מקח, qui avait en sabéen le sens de « être approuvé », contrairement au مقت arabe, qui signifie « désapprouver, détester ». La forme patronymique מקחוי se trouve dans Glaser 424, 3, et doit avoir le même sens que מקח. — חשעת; la variante חשעית montre que la racine en est שעי, qui doit signifier « donner, faire un cadeau », ainsi qu'il résulte de la juxtaposition חשעת וזבר, « présent et cadeau » (héb. זבד). — ישר, « diriger, expédier »; hébreu ישר, « guider, conduire »; ass. *ushshuru*, « envoyer (un messager, un présent) ».

Ligne 18. חשכרן, « sont devenus reconnaissants (ar. شكر) », c'est-à-dire sont rentrés dans l'obéissance.

Ligne 19. Le sabéen השתאן, au *qal* שתאן, signifie, d'après le contexte, quelque chose comme : « faire lever, exciter, fomenter » ; à rapprocher l'hébreu שטה « dévier du chemin droit »; pour la dentale cf. איתן et وطن. — חטען, « ils sont devenus obéissants, comparez la racine arabe طاع ; la préposition בעבר signifie en même temps « vers, du côté de » et « contre »,

comme בעברהמו (l. 13). Les sujets du premier verbe השתאו sont les ennemis qui ne sont pas nommés, mais nous savons par une série d'autres inscriptions que la coalition a été faite contre les Himyarites.

Ligne 20. Il s'agit ici de l'envoi fait par les ennemis d'un détachement de leurs troupes au secours des gens de Raydan qu'ils ont réussi à soulever contre le roi de Saba'. — Le suffixe pluriel du verbe להנצרהמו, « pour les aider », se rapportant à דרידן, prouve définitivement : 1° que le ד initial n'est pas le ذو, « maître, possesseur », car il faudrait alors ארונ (דוי ou אדוי רידן), mais l'éthiopien H, qui est en même temps indice du génitif et formatif adjectival d'appartenance, comme Hማርያም, celui qui appartient à Marie, Hክርስቶስ, celui qui appartient au Christ, etc. Il est maintenant sûr que le titre מלך שבא ודרידן, et au duel מלכי שבא ודרידן, signifie au propre « roi, rois de Saba' et de ce qui appartient à Raydân (les gens, le territoire, etc.) ». On voit par là que רידן était une ville ou un château qui a réussi à s'annexer les territoires voisins pour en former une province particulière, sans toutefois devenir un nom de pays comme *Saba'*, *Ḥimyar*, *Ḥabashat* et d'autres noms géographiques. Par cette raison l'adjectif patronymique, au lieu de se faire par la forme אפעל à l'instar de אשבאן, « les Sabéens », אחמרן, « les Himyarites », et אחבשן, « les Ḥabašat », se fait à l'aide du pronom relatif ד, comme cela a régulièrement lieu dans les noms composés comme בן אשעבן et בן חקלן aux lignes 21 et 23.

Ligne 21. Le verbe שבא a en sabéen le sens de « marcher, faire une expédition ». Le nom éthiopien ብእሲ, « homme », est ainsi parallèle à l'arabe رجل, « homme », dont le sens primitif est « celui qui marche, marcheur ». — Les Beni-Aš'uban étaient les partisans des Sabéens, mais nous ignorons s'ils appartenaient originairement aux Sabéens ou s'ils formaient une fraction des Raydânites qui ne voulaient pas faire partie de la ligue des révoltés.

Ligne 22. Le suffixe pluriel de la préposition בעמהמו, ainsi que celui de אמראהמו de la ligne précédente, se rapporte aux

rois de Saba', auteurs de cette inscription. — וקמעו « et ils ont défait, détruit »; comparez talm. קמע, « diminuer », קמעא, « peu », arabe قمع, « soumettre, subjuguer ».

Ligne 23. Les Beni-Ḥaqlan faisaient certainement partie des Raydânites rebelles et étaient exposés les premiers à l'attaque des partisans des rois de Saba' qui ont saccagé tout leur territoire, fait qui est annoncé par les mots ונגבדו כל חבלתהו. Le verbe נגבד se rapproche indubitablement de l'éthiopien ንበድ, « rapine, butin »; חבלת est bien l'hébreu חבל, « lot, territoire ». — ובעדהו = arabe وبعد هو, « et après cela ».

Ligne 24. חערבו, « ils se sont soumis »; le contexte exige cette traduction à l'appui de laquelle on peut invoquer l'hébreu התערב (II Rois, XVIII, 23), « s'entendre, parier », mais avec une nuance pacifique. — הישׂרו, « ils ont livré », de la racine ישׂר que nous avons signalée avec le sens peu différent de « envoyer, expédier », aux lignes 17, 18.

Ligne 25. Le sens de « otage » pour רבבן se dégage avec certitude du contexte.

Ligne 26. מנגית, substantif dérivé de נגו, ar. نجى, « sauver, délivrer ».

TRADUCTION

Première version.

1. ʿAlhan Nahfan et ses fils Šaʿrᵐ Autar, roi de Saba, et Ya-
2. rim Ayman, roi de Saba, ont voué à leur patron Taalib Riâmᵐ, maitre de
3. Turʿat, ces trente statues d'or, en reconnaissance de ce que Taalib
4. les a favorisés dans la réussite de toutes les plantes à encens et à myrrhe qu'ils ont destinées et consacrées à leur temple
5. Yahgul, savoir : cent *surur* d'arbustes à myrrhe avec toutes leurs appartenances et toutes leurs rigoles et toutes
6. les *ṣurat* et les *arfad* qui sont près des appuis et des greffes, et toutes les fleurs et les végétations près des appuis,
7. et tous les canaux des abreuvoirs et des bassins (?) près de Ṭaytân, et toutes les *ṣurat* de Qayhran
8. qui se prolongent (?) dans le champ, près de la ville de Laqiṭ, et aux *makanat* huit *surur* et toutes
9. leurs appartenances de même, et un bassin (?) de prairies avec ses canaux, ses conduits (?), ses *ṣwr* et tout

10. le milieu de cette *makanat* de même. Et en reconnaissance de ce qu'a envoyé et expédié vers lui
11. Gadarat, roi de Ḥabašat, pour fraterniser avec lui, et s'est accomplie cette fraternisation entre
12. eux et entre Gadarat et le commandant de Ḥabašat, et ils sont convenus de faire ensemble la guerre ou la paix
13. à l'égard de quiconque se lèverait contre eux. Et en vérité et en sincérité se sont fraternisés Sal-
14. ḫan et Zararan et ᶜAlhan et Gadarat, l'un avec l'autre. Et ils l'ont remercié de ce que le succès de leur
15. fraternisation avec le roi de Ḥabašat était la suite (?) du succès de leur fraternisation avec Yedaᶜab Ghaylan,
16. roi de Haḏramaut, avant cette consécration. Et en reconnaissance de ce qu'il a favorisé tous les *aqwâl* et les
17. *maqatât* qu'ils ont envoyés l'un à l'autre, par mer et par terre, et tous les dons et cadeaux qu'ils ont
18. dirigés l'un à l'autre. Et en reconnaissance de ce que sont restés fidèles ᶜAm-Anis, fils de Sanḫan, et
19. les gens de Ḥaulan dans la guerre qu'ils (les ennemis) avaient excitée, et ils sont devenus obéissants envers leurs seigneurs les rois de Saba;
20. et de ce qu'ils (les ennemis) avaient expédié Šabit, fils de ᶜAlyan, vers les Raydanites pour les aider dans
21. la guerre contre leurs seigneurs les rois de Saba, et sont partis plusieurs des Beni-Ašaban
22. pour les soutenir dans cette guerre qu'ils (les ennemis) avaient excitée et ils ont détruit
23. les Beni-Ḥaqlân, et ils ont dévasté tous leurs champs, et après cela ils (les ennemis) se sont
24. soumis à leur seigneur ᶜAlhan, roi de Saba, et ils ont livré deux
25. otages : Ribaban Ašmas, fils de Riamᵐ, et Harithᵐ, fils de Yadᵐ. Puisse
26. Taalib leur accorder du bien et un salut complet, et briser et
27. soumettre leur adversaire et leur ennemi. Par Taalib Riamᵐ.

Deuxième version.

ᶜAlhan Nahfan et ses deux fils, Šaᶜrᵐ Awtar, roi de Saba, et Yarim Ayman, roi de Saba, ont voué à
leur patron Taalib Ryamᵐ, maitre de Turᶜat, ces trente statues d'or, en reconnaissance de ce que
les a favorisés Taalib dans la réussite de toutes les plantations d'encens et de myrrhe qu'ils ont destinées et consacrées à leur temple
Yahgul, cent *surur* de myrrhe, avec toutes leurs appartenances, et toutes les fleurs et les plantes, près du bassin
des appuis, et les *ṣurat* et les *arfad* dans les greffes, et tout le bassin des prairies et des *zwir*, et toutes les *ṣurat*

de Qayharan qui s'étendent dans le champ, près de la ville de Laqiṭ, et aux *makanat* huit *surur*

et toutes leurs appartenances et le bassin de la prairie avec leurs *taurat*, et tout le *mausat* de ce *makanat* de même.

Et en reconnaissance de ce qu'a envoyé et dépêché auprès de lui Gadarat, roi de Ḥabašat pour fraterniser avec eux; et

cette fraternisation s'est accomplie entre eux et Gadarat, et ils se sont entendus pour faire cause commune, en guerre et en paix,

envers tout adversaire qui se lèverait contre eux; et de ce que, en vérité et en sincérité, ont fraternisé Salḥan et Zararan,

et ᶜAlhan et Gadarat réciproquement; et en reconnaissance de ce que leur fraternisation a été accomplie avec le roi

de Ḥabašat. Et en reconnaissance du succès obtenu par tous les *aqwâl* et les *makatat* qu'ils ont envoyés l'un à l'autre,

par mer et par terre, avec tous les cadeaux et présents qu'ils ont envoyés les uns aux autres. Et en reconnaissance de ce que sont restés fidèles

ᶜAm'anis, fils de Sanḥan et le peuple de Ḥaulan dans la guerre qu'ils (les ennemis) avaient suscitée et dirigée contre leurs maitres les rois de

Saba, et de ceci : Ils (les ennemis) avaient envoyé Šabit, fils de ᶜAlyan, auprès des Raydanites pour les aider dans la guerre contre

leurs maitres, les rois de Saba, mais les Beni-Ašᶜab sont venus à leur secours dans cette guerre

qu'ils (les ennemis) avaient suscitée et ils ont défait les gens de la ville de Ḥaqlân, et ils ont dévasté tout leur territoire, puis ils se sont soumis

et assujettis à leur maître ᶜAlhan, roi de Saba, et ils (les Raydanites) ont livré deux otages : Rababan Ašmas, fils de Riyamᵐ,

et Harith, roi de Yadᵐ, et ils ont fait la paix et promis l'obéissance. Puisse Taalib continuer à briser et à soumettre leur adversaire et leur ennemi.

Par leur patron Taalib Riyamᵐ.

L'inscription précédente se divise, comme on le voit, en trois parties. La première, portant en tête le nom du roi de Saba' עלהן נהפן et de ses deux fils שערם אותר et ידם איםן, associés avec lui au trône et portant chacun le titre de roi, a trait à une consécration de trente statues d'or (dorées) à leur dieu patronal תאלב רימם, dont le temple principal se trouvait dans la ville de תרעת. Cette précieuse consécration a été faite au moment où les mandataires ont été mis en mesure de consacrer à la même divinité, probablement en vertu d'un ancien vœu, certains lots de terrain cultivés d'arbres d'essences aromatiques avec leurs fournitures et appartenances agraires, les uns au profit du מותב, les autres au profit de la מכנת du même dieu.

La seconde partie mentionne les faits qui ont déterminé les donateurs à se montrer si reconnaissants envers leur dieu. Nous y voyons évoluer une page entièrement inconnue de l'histoire du Yémen. Ces événements sont les suivants. Les rois de Saba' se trouvaient alors en état de guerre avec un peuple puissant qui, ainsi que nous le disions plus haut, n'était autre que les Himyarites. Pour résister à ses adversaires, עלהן et ses corégnants ont pu s'assurer l'alliance de ידעאב עילן, roi de Ḥadramaut, mais cette alliance seule ne paraît pas avoir tout à fait tranquillisé les rois de Saba'. Heureusement pour eux ils ont trouvé un nouvel allié dans גדרת[1], roi d'Abyssinie, qui leur a offert d'une manière inespérée son concours efficace. Cette offre subite du roi abyssin s'explique aussi simplement que possible en admettant qu'il avait lui-même un fort intérêt à empêcher le développement de la puissance himyaritique. Cette appréhension se comprend plus naturellement quand on admet que les Abyssiniens avaient déjà à cette époque des possessions dans le Yémen, et cette supposition est rendue presque certaine par la mention du gouverneur abyssinien, מצר אחבשן, qui était l'un des intermédiaires de cette alliance. La crainte de perdre ses possessions yéménites, au cas où les Himyarites l'emporteraient sur les Sabéens dans la guerre commencée, lui donna l'idée de faire cause commune avec les premiers. On sait déjà que ces possessions se trouvaient précisément sur l'ancien territoire maritime des Himyarites, lesquels n'auraient pas manqué de les reprendre si leur force s'était accrue par la conquête du pays de Saba'. Bien entendu, la politique des Abyssiniens, réglée par le seul intérêt de conserver et d'étendre autant que possible leurs conquêtes dans le Yémen, changeait souvent de direction, et alors les alliés étaient traités en ennemis aussitôt que la fortune faisait trop pencher la balance de leur côté. Nous aurons plus loin un exemple d'un tel revirement. Cependant, on peut présumer que, le plus souvent, la politique de la cour aksumitaine était hostile aux Himyarites; celle-ci étant persuadée qu'une fois Himyar anéanti, les autres rois et

1. Le nom גדרת rappelle les nombreux *Agdûr* ou *Gadûr* des listes royales éthiopiennes.

chef de tribus, privés de toute communication avec la côte maritime, ne pouvaient prolonger leur défense, faute d'armes et de secours extérieur, et finiraient par se soumettre au protectorat abyssinien.

Notre inscription nous fait également connaître que les Raydânites avaient de prime abord l'intention de se joindre aux ennemis des Sabéens. Dans ce but ils avaient accueilli le messager himyarite שבת בן עלין avec sa troupe, pour commencer de leur côté l'attaque projetée, mais cette entreprise avait été contrecarrée par l'incursion des Beni-Aš'ab, qui réussirent à dévaster le territoire raydanite le plus voisin, habité par les Beni-Ḥaqlan. Cette dévastation a obligé les Raydânites à mettre bas les armes et à entrer dans l'obéissance des rois de Saba, et comme garantie de leur fidélité ultérieure, ils ont dû livrer en otage deux personnages notables de leur pays.

La troisième division ne contient que la formule ordinaire de demande de faveur adressée à la divinité de la tribu.

Glaser 1359-1360 (*de Riyâm*).

1 [י]רם א[י]מן [ו]ברג יהרחב [בני אושלת רפשן בן
2 ה[מדן אקול שעבן שמעי תלתן דחשדם [הקניו
3 שי]מהמו תאלב רימם בעל תרעת שתתן אצלמן
4 יום הושעהמו שימהמו תאלב רימם בעל תרע
5 ת בהשלמן וצמד ואתם ירם אימן בן המדן
6 בין אמלך שבא ודרידן והצרמות וקתבן
7 ואחמשהמו ואשעבהמו בצר שתא וכון בכל
8 ארצן בין כל אמלכן ואחמשן ותקנע ירם א·
9 ימן בן המדן אמראהמו אמלך שבא ובני דר
10 ידן ושאר אמלכן להות שלמן והשלם ואת
11 ם ירם בין אמלכן ואחמשן במלא ומעד ווש
12 ען שימהמו תאלב רימם והתבו ירם אימן
13 וברג יהרחב בני אשלת רפשן בן המדן
14 תאמנם לחיל ומקם שימהמו תאלב רימם

15 בעל תרעת בדת הושעהמו בהות שלמן בחרף
16 תובן בן שעדם בן יהסחם ובדת צדק
17 המו כל אמלא שתמלאו בעמהו ול
18 דת יזאן צדקהמו אמלאהו ול שעדהם
19 ו חטי ורצו אמראהמו אמלך שבא ול ו
20 זא תאלב ברין אאדנהמו ומקימתה
21 מו ול תבר ווצא וצרען תאלב רימם
22 בעל תרעת כל צרהמו ושנאהמו בתאלב
23 רימם

TRADUCTION

1. Yarim Ayman et Barig Yaharḥab, fils de Ausalat Rapšan, hamda-
2. nite, Aqwal de la division de Samᶜay, la troisième de Ḥašid^{m}, ont voué
3. à leur patron Taalib-Riam^{m}, maître de Turᶜat, ces six statues
4. au jour où leur patron Taalib-Riam^{m}, maître de Turᶜat, leur
5. a accordé de faire la paix. Et Yarim Ayman le Hamdanite a fait la réconciliation et l'union
6. entre les rois de Saba et et de Raydan et de Ḥaḍramaut et de Qataban
7. et leurs sujets et leurs vassaux dans la guerre qui surgit et sévit dans tous
8. les pays entre tous les rois et les vassaux. Et Yarim Ayman
9. le Hamdanite invita ses seigneurs, les rois de Saba, et les Beni-Dharay-
10. dan et les autres rois à cette paix. Et Yarim a fait la paix
11. et l'union entre les rois et les vassaux par la clémence et le pouvoir et le
12. salut de leur patron Taalib Riam^{m}. Et Yarim Ayman
13. et Barig Yaharḥab, fils de Ausalat Rapšan, fils de Hamdan,
14. ont témoigné leur reconnaissance à la puissance et à la gloire de leur patron Taalib Riam^{m},
15. maître de Turᶜat, de ce qu'il les a fait réussir dans cette paix, dans l'année de
16. Thauban, fils de Sᶜad^{m}, fils de Yahasḥ^{m} et parce qu'il leur a
17. accordé toutes les demandes qu'ils lui avaient adressées. Qu'il
18. continue à accueillir leurs demandes et qu'il leur ac-
19. corde la faveur et l'agrément de leurs seigneurs, rois de Saba. Et que
20. Taalib continue à protéger leurs sujets et leurs clients;
21. et que Taalib Riam^{m}, maître de Turᶜat, brise, humilie et soumette
22. tous leurs adversaires et leurs ennemis. Par Taalib
23. Riam^{m}.

Cette inscription a pour auteurs les deux fils de ארשלת רפשן de Hamdan, nommés l'un ירם אימן, l'autre ברג יהרחב. Le premier de ces frères se donne comme ayant été l'intermédiaire de la pacification qui s'est établie entre les rois de Saba, de Raydan, de Haḍramaut et de Qataban, qui se faisaient mutuellement la guerre. Les noms de ces rois ne sont pas mentionnés. De plus, il est remarquable que si, d'une part, les Himyarites sont absents, d'autre part on voit jouer un rôle au peuple de Qataban que nous connaissons si peu jusqu'à présent. Faut-il en conclure que les Himyarites étaient entièrement désintéressés dans cette guerre, ou bien qu'ils ont refusé de faire la paix ? Il sera difficile d'avoir une certitude à cet égard par notre texte seul. J'avoue cependant considérer la première alternative comme la plus probable, car, dans le cas contraire, les rois qui ont accepté la paix auraient profité de l'occasion pour se jeter sur les Himyarites récalcitrants, et le chef hamdanite aurait certainement pris part à cette nouvelle entreprise et lui aurait consacré une mention dans cette table votive. Nous avons donc ici l'écho d'incidents guerriers qui n'affectaient que les parties orientales du Yémen, sans entraîner dans leur orbite les rois d'Himyar. Dans tous les cas, le ירם אימן de notre inscription n'avait rien de commun avec son homonyme de l'inscription précédente qui était fils et corégnant de עלהן, roi de Saba. Par cette raison, ce texte ne répand aucune nouvelle lumière sur le sujet de l'autre guerre. Il nous apprend seulement que les discordes intérieures sévissaient fréquemment dans ces royaumes et ne permettaient guère la formation d'un grand empire uni. Il va sans dire que personne ne peut affirmer la date respective de ces deux documents. L'inscription suivante, malheureusement très mutilée, semble au contraire se rapporter aux mêmes événements.

Glaser 138.

. . . . ב]דת הושעהמו בחית שבא[ת]ן ו . . קי .

טורו אחמרן במצנעתן דתרעמן אתים בן ארץ חמירם וחמדם בדת תא[יד]

[אתמת מרא] המו ואתמת אחהו ידעאב [עי]לן מלך חצרמ[ו]ת וחמשיהמו

חמש מלך שבא ו[חמש]

[אחהו במהרגת] צדקם דיהרציןחמו וברי א[א]דגם ומקימתהמ ו[ל] תבר
ודת. פ. [ו]חלקחן וצרען כ

ל שנא שעבהמו] המלן בעתתר והבש ואלמקהו תהון ותור בעלם בעלי
אום וחר. ם ו. . . . מי ע

TRADUCTION

. . . .
de ce qu'il les a favorisés dans ce voyage....
ils ont assiégé les Himyarites dans la forteresse Dhat-ᶜArman, en venant du pays d'Himyar. Et en reconnaissance de la réussite
de la réconciliation de leur seigneur et de la réconciliation de son frère Yedaᶜab Ghaylan, roi de Ḥaḍramaut, et de leurs guerriers, les guerriers du roi de Saba et les guerriers
de son frère, dans la victoire complète qu'ils leur ont accordée, ainsi que la prospérité de leurs sujets et de leurs clients. Qu'il brise, tranche, saisisse et soumette
tout ennemi de leur tribu Hamlan. Par ᶜAtthar et Haubis et Almaqahu de Thahou et de Thaur de Baᶜal^{m}, maitre de Aw^{m} et....

Malgré l'exiguïté et l'imperfection du texte présent, on peut en dégager quelques points qui ne sont pas sans intérêt. Les auteurs de l'ex-voto appartiennent à la tribu de חמלן, qui paraît avoir eu des attaches avec les tribus de Ṣirwaḥ, à l'ouest de Marib. Les auteurs font mention d'une incursion faite par eux probablement dans le pays d'Himyar, ainsi que d'un siège qu'ils avaient fait subir aux Himyarites dans la forteresse nommée דת ערמן. Il y est également fait mention de la paix conclue entre les rois de Saba et le roi ידעאב עילן d'Ḥaḍramaut, et de l'heureuse issue de leur entreprise combinée contre les tribus himyaritiques. Comme il n'est pas question de Ḥabašat dans ce récit, il faut supposer que notre texte est antérieur à l'alliance conclue avec eux.

Glaser 891.

1 . . . . י . . ם . צ
2 . . . . ן אדם מלך
3 . . . . אועל צרוח תני צ

4 . . . . חמדם בדת הופיהמו אל
5 . . . . לא שתמלא בעמהו וחמדם
6 . . . . . מו אלמקהו צדק בן עברעתתר בן מ
7 . . . . ואשדהו אשד חרגהו בעבר מראחם
8 . . . . אותר מלך שבא ודרידן והגבא לה
9 . . . הו שערם אותר מלך שבא ודרידן צדק
10 . . רשד עבדעתתר ואשדהו ובדת חמרהו
11 . . . קהו וכבהו בארץ חולן בכן שרק ע
12 . ם עבד בן מוקצם מחרם בעל אועלן ול
13 שעדהו אלמקהו אתמרם ואפקלם עדי ארצהם
14 ו נחל חרף ולחמרהמו אלמקהו חטי ורצו מר
15 איהמו אלשרח יחצב ואחיהו יאזל בין מלכ
16 י שבא ודרידן בני פרעם ינהב מלך שבא וא
17 קולהמו רתדאום יזד בן חבב ובני ענגן ו
18 שעבהמו צרוח ולחרינהמו בן נצע ושצי שנאם
19 בעהתר והבש ואלמקהו ובתר בעלם ובדת חמים
20 . . ם ובעתתר שמים ורבעהמו ושמשהמו

TRADUCTION

2. vassal du roi
3. Ṣirwaḥ de
4. en reconnaissance de ce qu'Almaqah
5. lui a accordé les demandes qu'il avait adressées. Et en reconnaissance
6. de ce qu'Almaqahu... Ṣidq, fils de ʿAbd-Athtar, fils de M
7. et lui a donné des guerriers qu'il a fait passer du côté de leur seigneur
8. Autar, roi de Saba et de Raydan, et il lui a amené
9. Šʿarᵐ, roi de Saba et de Raydan Ṣidq
10. .. et il a guidé ʿAbd-ʿAthtar et sa troupe. Et parce que Almaqahu
11. l'a protégé dans le pays de Ḥaulan, lorsque ʿA...
12. serviteur de Ben-Mauqaṣᵐ, a pillé le temple de Bʿal-Awʿalan. Puisse
13. Almaqahu lui accorder des fruits et des céréales dans leur pays.
14. Naḥl-Ḥarif. Qu'Almaqahu leur accorde la faveur et l'agrément de leurs
15. seigneurs Elišarḥ Yaḥḍub et son frère Ya'zil Bayyan, rois

16. de Saba et de Raydan, fils de Fari^{cm} Yanhab, roi de Saba, et de leurs
17. Aqwals Rathad-Aw^{m} Yazid, fils de Ḥabib, et des Beni-ᶜAnnan et
18. de leur division Ṣirwaḥ. Et qu'il les sauve de l'adversité et de l'attaque de l'ennemi.
19. Par ᶜAthtar et Haubas et Almaqahu, et par Thaur-Bᶜal^{m} et par Dhat-Ḥami^{m}.
20. .... et par ᶜAthtar-Seyum^{m} et leurs familiers et leurs épouses.

Les auteurs de cette inscription appartenaient à la tribu de Ṣirwaḥ et avaient pris part à une expédition guerrière faite dans l'intérêt des deux rois de Saba אלשרח יחצב, et son frère יאזל בין, roi de Saba et de Raydan, fils de פרעם ינהב, roi de Saba. Chose curieuse, la même inscription mentionne également, et à deux reprises différentes, le nom de שערם אותר avec le titre roi de Saba et de Raydan. La fracture de l'inscription ne permet malheureusement pas de voir ce que ce souverain a fait à l'auteur de l'inscription. Outre cela on ne voit guère comment concilier la présence de trois personnages portant à la fois le titre de roi de Saba et de Raydan. Il ne paraît pas très plausible d'admettre le règne de deux lignées différentes sur le trône de Saba. Je n'entrevois pour le moment qu'une seule solution pour expliquer cette énigme. Je la donne pour ce qu'elle vaut et à titre purement provisoire. Voici comment j'imaginerais la suite de ce règne : עלהן נהפן, pour cause de vieillesse ou pour une autre cause, s'associe au trône ses deux fils שערם אותר et ירם אימן. Après sa mort, שערם אותר hérite seul de son trône et prend le titre de roi de Saba et de Raydan ; mais peu de temps après, peut-être par suite de la mort de ce roi qui n'avait pas laissé d'héritier, le trône passe à פרעם ינהב, issu d'une autre branche de la famille royale. פרעם meurt également peu de temps après et laisse le trône à ses deux fils אלשרח et יאזל. De cette façon les auteurs de l'ex-voto ont voulu énumérer les services qu'ils avaient rendus au dernier roi de la première branche et les distinctions qu'ils avaient reçues de lui, en même temps qu'ils mentionnaient le rôle honorable joué par eux sous les rois de la nouvelle branche. S'il en était ainsi, notre inscription serait postérieure de vingt ou trente ans tout au plus au règne de נהפן et ses fils,

car les auteurs agissant comme chefs de troupes ne doivent pas avoir atteint une vieillesse trop avancée. Il faut espérer que la publication d'autres textes du recueil Glaser nous fournira des données plus certaines sur cette question obscure.

Glaser 119.

1 . . . . [אג]רם מקתוי אלשר[ח]
2 [יח]צב כבר אקינם הקני שימהמו רמ[ן ב]על עלמ
3 ן דאכשר דן צלמן בדת שעדהו רמן מהר
4 גת ואשבי צדקם [בא]ר[ץ] חמירם ור · ם . . . .
5 בן חצרמת בחלף . . . . ארץ חולן בכן . . . .
6 עו מראהמו אלשרח יחצב כבר אקינם ו . . . .
7 בו תאמנם לשימהמו רמ[ן] הקניו דן צל[ם] ולוא]
8 רמן שעדהמו . . [ומ]הר[גת] צדקם ובדת ה . . .
9 פיהו רמן בכל אמלא [שתמלאו בעמה]ו ול [ישע]
10 דהמו . . . . וח[מי מראהמו אל[ש]רח וב[ד]
11 ת שפתהו רמן במקמתם . . כ[ן] א . . . . .
12 יפר ושם צר ח[מי]רם כ · לישפהן . . וד
13 רתאין . . הו שפת . . . הו[ש]עהמו ולדת ש[עד]
14 [נעמתם] ותנעמ[ן] לאדמהו בני [אג]רם

TRADUCTION

1. Agur^{m}, maqtawi d'Elišarḥ
2. Yahḍub, Kabir-Aqyân^{m}, a voué à leur chef Ramman, maitre de ʿAl-
3. man d'Akšar, cette statue, parce que Ramman lui a permis de vaincre et de faire de nombreuses captures dans le pays de Himyar...
4. cre et de faire de nombreuses captures dans le pays de Himyar...
5. de Ḥaḍramaut, dans le voisinage.... pays de Ḥaulan, lorsqu'il fut
6. .. leur seigneur Elišarḥ Yahḍub, Kabir-Aqyan^{m} et
7. .. acte de reconnaissance à leur patron Ramman, ils ont voué cette statue. Puisse
8. Ramman leur accorder encore des victoires et de nombreuses captures ; et parce que
9. Ramman l'a exaucé dans toutes les prières qu'il lui avait adressées ; qu'il leur soit favo-
10. rable..... qu'il protège leur seigneur Elišarḥ ; et par-

11. ce que Ramman lui a donné....
12. .. durant la guerre de Himyar
13. .... leur succès; et parce qu'il a fait
14. et qu'il fera du bien à ses vassaux les Beni-Agur[m].

Le nom de l'auteur de cette inscription manque au commencement de la première ligne. Il paraît avoir été le seigneur de la tribu des בני אגרם; il s'intitule מקתוי ou agent d'Elišarḫ Yaḫdub, personnage important qui prend le titre de כבר אקינם. La divinité adorée par la tribu porte le nom de רמן, que l'on ne connaissait jusqu'à présent que chez les Sémites du nord. Le texte mentionne une razzia heureuse accomplie contre les Himyarites et peut-être aussi dans le district de רדמן. La mention du Ḥaḍramaut et du pays de Ḥaulan, qui suit immédiatement, manque de clarté à cause de l'état incomplet du texte. Tout porte à croire que cet Elišarḫ, malgré son titre modeste, n'est pas différent du roi de Saba de ce nom que nous avons rencontré dans l'inscription précédente. Tout au plus pourrait-on supposer que, pendant cette expédition, Elišarḫ n'occupait pas encore le trône de Saba avec son frère יאזל בין. La lacune des lignes 4-5 est extrêmement regrettable, parce qu'elle nous laisse dans le doute si le Ḥaḍramaut était l'allié ou l'ennemi du futur roi de Saba. Cette dernière supposition est néanmoins la plus probable, puisque d'autres textes nous apprennent que Elišarḫ faisait partie d'une coalition contre אלעז ילט, roi de Ḥaḍramaut, probablement le successeur de ידעאב עילן, l'allié de שערם אותר, roi de Saba. Comme notre texte ne mentionne pas les Ḥabašat, il est impossible de savoir de quel côté ils penchaient dans cette occasion.

Glaser 424.

(ח) ?? ?? ? (ו)
1 רב שמשם · זן · [ב] אב · · · בם מ · מע · · · ·
2 סמכם קיל שעבן בכלם רבע[ן] דרידה ווהב[ו]אום]
3 יאדף בן גדנם והדות מקתוי אלשרח יחצב [ו]
4 [א]היהו יאזל ביי מלכי שבא ודרידו בנו פרעם י[נה]

5 ב מלך שבא הקניו אלמקה בעל משכת וית ובארן
6 . צלמנהן דהבן חמדם בדת חמר והושען
7 [מראיה]מו אלשרח יחצב ואחיהו יאזל בין
8 . . . . . . ן בהופינהמי באמר וצחפת
9 [. . . .]מו [ר]בשמשם ווהבאום לצחף ב
10 [ור]ח דנ[ל]ם דחרף תבעכרב בן ודדאל ב
11 . . . רם שדתן . וכבו בהית צחפתן אמלא צד
12 [קם] בעם אלמקה דבראין סמך ותיפען מראיהמו
13 . . . הגרן צנעו ויחבתן ושמו דן חרפן פנבל שמר
14 [ד]רידן ואחזב חבשת בן הגרן סום ושהרתן תנבלת
15 ם ותצרעם ופחים לשלמם בעבר מראיהמו אלשר
16 ח יחצב ואחיהו יאזל בין מלכי שבא ודר
17 ידן בע . . דשהצר שמר דרידן וחמירם אחזב ח
18 בשת לצרם בעלי אמלך שבא וחמר מיאיהמו אל[מ]
19 קה תצרען שמר דרידן ואחזב חבש[ת] תחת ב . . .

TRADUCTION

1. Rabšams^{m}... fils de....
2. Samik^{m} Qaîl, de la tribu de Bakil^{m}, division de Raydat et Wahib-Awam
3. Ya'dhuf, fils de Gadan^{m}, et Ḥidhwat, maqtawi de Elišarḫ Yahḑub et
4. de son frère Ya'zil Bayyan, rois de Saba et de Dharaydan, fils de Far$^{c m}$ Yanha- .
5. b, roi de Saba, ont voué à Almaqah. maitre de Maskat et de Jath et de Bar'an,
6. [cette] statue d'or en reconnaissance de ce qu'il a favorisé et aidé
7. leurs maitres Elišarḫ Yahḑub et son frère Yazil Bayyan
8. en les servant par la parole et par l'écrit.
9. Rabšams^{m} et Wahab-Awam pour écrire dans
10. le mois de Nayl^{m} de l'année de Toba^{c}karib, fils de Wadd'el
11. et ils ont exprimé dans cette lettre la demande (?) sin-
12. cère auprès de Almaqah de Bar'an pour (?) l'appui et l'agrément de leur seigneur
13. .... villes de Ṣan^{c}au et de Raḫabat, et ils ont désigné cette année. Et ont envoyé Šamar

14. de Raydan et les gens de Ḥabašat, de la ville de Saw[m] et de Siharatan des messa-
15. gers avec une déclaration de soumission et de glorification pour la paix vers leurs maitres Elišarḫ
16. Yahḏub et son frère Ya'zil Bayyan, rois de Saba et de
17. Raydan, après que Šamar de Raydan et Himyar avaient excité les gens de Ḥa-
18. bašat pour faire la guerre contre le roi de Saba, et Almaqah favorisa leurs seigneurs
19. de la soumission de Šamar de Raydan et les gens de Ḥàbašat sous les..

Des auteurs de cette inscription, l'un appartient à la tribu de Bakil, habitant la ville de Raydat, et l'autre s'intitule : agent d'Elišarḫ Yahdub et de son frère Yazil Bayân, les deux rois de Saba et de Raydân, titre qui implique la soumission complète des Raydanites. Ces personnages semblent avoir rendu service à leurs suzerains aussi bien par des missions personnelles que par des correspondances écrites aux peuples voisins afin de les engager à se rallier aux rois sabéens. Leurs circulaires paraissent avoir eu surtout du succès dans les villes de Sana'a et de Raḫabat. Il paraît qu'en récompense de leurs services ils furent nommés les archontes de cette année. On sait que l'usage de distinguer les années par un archontat particulier existait chez les Sabéens; on ignore cependant si cette distinction s'appliquait indifféremment à toutes les années ou seulement à celles pendant lesquelles eurent lieu des événements remarquables. A l'époque commémorée par notre texte le chef des Raydanites, nommé שמר, ligué avec les Himyarites, avait cherché à soulever les troupes des Ḥabašat contre ces rois de Saba, mais leur projet ayant échoué, on ne sait pourquoi, ils ont été obligés d'expédier des messagers vers ces rois, afin de leur témoigner des sentiments de paix et de soumission. La mention des villes de סום et de שהרתן, comme point de départ des messagers de Ḥabašat, prouve définitivement qu'il s'agit des garnisons abyssiniennes établies non loin du Tihama, car, ainsi que M. Glaser l'a déterminé, la ville de Sahirat était près du Djebel Milḫân, situé dans le Hauzan, province voisine de Ḥudjeyla.

Inscription de Ḥiṣn el-Ghurab.

שׂמיפע אשוע ובניהו שׂרחבאל יכמל ומעד כרב יעפר בני לחיעת ... שמרו
דן מסנדן בערן מוית כתובו גנאתהו והלפהו ומאגלהתהו ומנקלתהו כשׂתצנעו
בהו כנבאו בן ארץ חבשת ואשׂיו אהבשן תרקתן בארץ חמירם כהרגו מלך
חמירם ואקולהו אחמרן וארחבן ורחהו דחנתן דלארבעי ושׂתמאתם חיפתם

TRADUCTION

Sumayfa^{c} Aŝwa^{c} et ses fils Šuraḫba el Yakmal et Ma^{c}dikarib Ya^{c}far Banu-Lhuhay^{c}at.... ont écrit cette tablette sur la colline de Muwayt, lorsqu'ils retournèrent à leur demeure, à leur territoire, à leur famille et à leur bien, lorsqu'ils en reprirent possession, lorsqu'ils retournèrent du pays de Ḥabašat et qu'ils aidèrent les Ḥabašat . . . dans le pays de Himyar, lorsqu'ils tuèrent le roi de Himyar et ses vassaux les Himyarites et les Arḫabites. Mois Dhahaggatan de l'année 640.

Avec cette inscription nous arrivons à l'année 525 qui marque la chute de la dynastie himyarite. Les nombreux auteurs du texte célèbrent leur retour dans leur pays natal. Ils disent être revenus du pays de Ḥabašat sans que nous sachions au juste s'il faut y comprendre l'Abyssinie africaine ou bien le territoire occupé par l'armée du négus. On voit dans tous les cas qu'ils ont prêté aide et secours aux Abyssiniens pour conquérir le pays d'Himyar, après avoir réussi à tuer le roi avec les principaux généraux. Cet événement rendit les Abyssiniens maîtres de la plus grande partie du Yémen, mais la conquête entière de la partie orientale du pays n'a été accomplie que plus tard, et la disparition finale du royaume de Saba s'est probablement fait attendre longtemps. Le royaume de Ḥadramaut ne paraît même pas avoir été affecté par la conquête abyssinienne.

J. HALÉVY.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES POUR L'HISTOIRE D'ÉTHIOPIE

Règne de Minas ou Admâs-Sagad (1559-1563).

Blessé mortellement en 1559, au commencement d'un combat engagé contre Nur, roi d'Adal, Galâwdêwos était resté sur le champ de bataille. Comme il ne laissait pas de descendant mâle, le trône passa à Minas, son plus jeune frère.

Lebna-Dengel avait eu trois fils, Galâwdêwos, Ya'eqôb et Minas. Ya'eqôb, le second, mourut dans la dix-septième année du règne de Galâwdêwos. Minas avait été fait prisonnier par les Musulmans le 20 mai 1539, sous le règne de son père. Après l'avoir gardé quelque temps en Adal, Grañ en fit présent au pacha de Zébid, dont il demandait le secours contre les Portugais récemment débarqués en Abyssinie. Minas fut racheté par son frère Galâwdêwos, qui donna pour sa rançon le fils de Grañ qu'il avait pris à la bataille de Waina-Daga, le 22 février 1543, et paya en outre quatre mille onces d'or.

Minas régna quatre ans. La première année de son règne est marquée par une expédition contre les Falachas (Juifs) du Samen; la seconde par une rébellion d'une partie de ses troupes qui ne voulait pas le reconnaître comme roi, disant que le trône devait revenir aux enfants de Ya'eqôb; la troisième par une campagne contre les Turcs et les Dobas, peuple qui habitait aux confins du Wodjerat, à l'est de l'Abyssinie.

M. F. M. Esteves Pereira, de Lisbonne, a donné une très bonne édition de l'*Histoire de Minas*, d'après une chronique éthiopienne plus étendue, avec une traduction portugaise, des notes et un extrait du manuscrit du P. d'Almeida concernant ce roi[1]. Nous avons puisé dans cet ouvrage, ainsi que dans

1. *Historia de Minas, Ademas Sagad, rei de Ethiopia.* Texto ethiopico, publicado, traduzido e annotado por Francisco Maria Esteves Pereira. Lisboa, Imprensa nacional, 1888.

celui de M. Basset[1], déjà cité plusieurs fois au cours de ces notes, les renseignements que nous donnons dans cet article.

La chronique publiée par M. Basset et le ms. 141 que nous reproduisons plus loin avec les variantes de MM. Guidi[2] et Conti Rossini[3], ne consacrent à ce règne qu'une courte notice.

Le ms. 142 (Basset) et celui de M. Conti Rossini font précéder cette notice de quelques lignes destinées à servir d'introduction et à expliquer l'avènement de Minas.

Voici ce passage :

B, p. 22. ወአንገሥዎ ፡ ለእኁሁ ፡ ሚናስ ። አምጺኦሙ ፡ ኪየሁ ፡ እምኀበ ፡ ተሠይጠ ፡ ውሂቦሙ ፡ ብዙኃ ፡ ወርቅ[4] ፡ ለእስላሞት ። እስመ ፡ አልቦቱ ፡ ለንጉሥ ፡ ገላውዴዎስ ፡ ወልድ[5] ፡ ተባዕት ፡ ዘእንበለ ፡ አሐቲ ፡ ወለት ፡ ዘስማ ፡ ሰበነ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ዘአውሰባ ፡ አቤቶ ፡ ዮናኤል ፡ ወልዳ ፡ ለይቴ ፡ ምንይቻሌ ፡ ሺሜ[6] ፡ ወወለዳ ፡ እምኔሃ ፡ ለዌዘሮ ፡ አውቃፎ ፡ ወይእቲ ፡ እሞሙ ፡ ለዌዛዝር ፡ ዘደባረ ። ወከልእት ፡ ወለቱ ፡ ለንጉሥ ፡ ገላውዴዎስ ፡ ዌዘሮ ፡ መሲሓዊት ፡ ወይእቲ ፡ እሞሙ ፡ ለዌዛዜር ፡ ዘዳብር ።

B p. 115. « Puis on nomma roi son frère Minas, après l'avoir fait revenir de l'endroit où il avait été vendu et avoir donné beaucoup d'or aux Musulmans, car le roi Galâwdêwos n'avait pas de fils. Il avait une fille nommée Sabana Giyorgis (bandeau de Georges), qu'avait épousée Abêto Yonâ'êl, fils d'Itê Menitchâlê Shimê. Il eut d'elle la Wêzarô Aweqâfo, qui

1. *Études sur l'histoire d'Éthiopie*, par M. René Basset, extrait du *Journal asiatique*. Paris, Imprimerie nationale, 1882. Désigné par la lettre B.

2. Ignazio Guidi. *Di due frammenti relativi alla storia di Abissinia*. Roma, typografia della R. Accademia dei Lincei, 1893. Désigné par la lettre G.

3. Conti Rossini Carlo. *Di un nuovo codice della cronica etiopica pubblicata do R. Basset*. Roma, *ibid.*, 1893. Désigné par la lettre C.

4. C ወርቀ ፡ ለእስላሞች ፡

5. C ዘወልድ ፡

6. C ለይምንይቻሌ ፡ (*sic*) ሼሜ ፡

fut mère des princes de Dabâra. L'autre fille du roi Galâwdêwos, la Wêzarô Masiḥâwit (chrétienne), fut mère des princes de Dabr. »

Ms. 141, fol. 24. ወነግሠ ፡ እምድኅሬሁ ፡ ሚናስ ፡ እኁሁ ፡ (en marge et en interligne አምጽእሙ ፡ ኀበ ፡ ተሠይጠ ፡ ውሂበሙ ፡ ወርቀ ፡ ለእስላም ፡) ዘተሰምየ ፡ አድማስ ፡ ሰገድ[1] ፤ ወእምእመ ፡ ነግሠ ፡ በ፩ዓመት ፡ ሖረ[2] ፡ ስሜን ፡ ወተፃብዓ ፡ ምስለ ፡ በረድኤት[3] ። ወበ፪[4] ፡ ዓመት ፡ ተከፍሉ[5] ፡ ሠራዊቱ ፡ ወአንገሥዎ ፡ ለተዝካሮ[6] ። ወበ፫ ፡ ዓመት[7] ፡ ተፃብዓ ፡ ምስለ ፡ ትርኰ ፡ ዘውእቱ ፡ ዝሙር ፡ በሻ[8] ። ወበ፬ ፡ ዓመተ ፡ መንግሥቱ[5] ፡ ሞተ ፡ ንጉሥ ፡ አድማስ ፡ ሰገድ ፡ [ወተቀብረ ፡ በተድባበ ፡ ማርያም[9] ፡]

Traduction. — « Après lui régna son frère Minas (en marge : On le fit venir d'où il avait été vendu en donnant de l'or aux Musulmans) qui fut surnommé Admâs-Sagad[10]. Après avoir régné un an, il alla dans le Samen et combattit contre

1. B ወነግሠ ፡ ሚናስ ፡ ፬ዓመተ ፡ ወስመ ፡ መንግሥቱ ፡ አድማስ ፡ ሰገድ ። — G ወእምዝ ፡ ነግሠ ፡ አድማስ ፡ ሰገድ ፡ ሚናስ ፡ ዘተሠይጠ ፡ ወእምዝ ፡ ነግሠ ፡ በ፩አመት ፡ ሖረ ፡

2. B ምድረ ፡ ስሜን ፡

3. B ምስለ ፡ ረድኤት ፡ ፈላሻ ፡. በ est certainement de trop dans notre ms. — G ረድኤት ፡ ዘውእቱ ፡ ስመ ፡ ሰብእ ፡

4. B ወበዳግማይ ፡

5. G ዓመፁ ፡ መንፈቀ ፡

6. B ajoute በምድረ ፡ ደብር ፡. Ces mots manquent aussi dans G.

7. B በ፫ዓ ፡ — በ፬ዓ ፡

8. B በሻ ፡ ወተንሥአ ፡ ድበ ፡. C donne ድለ ፡. G ቱርክ ፡ ዘውእቱ ፡ አበስ ፡ ዝሙር ፡ et manque በሻ ፡

9. Passage ajouté par une autre main. Ces mots manquent dans G.

10. B : « Minas régna quatre ans. Son nom de roi fut Admás-Ságad. » Minas signifie « fidèle » (Pereira, *op. laud.*, p. 57, 83). D'après Ludolf, Admás-Sagad serait *adamas venerabilis* (*Hist. Æth.*, II. 1, 35). Voy. sur la formation et la signification des noms propres éthiopiens une note intéressante dans G, p. 10 et 11.

Rad'êt[1]. La deuxième année, ses troupes se divisèrent[2] et proclamèrent roi Tazkâro[3]. La troisième année, il fit la guerre avec le Turc, qui est Zemur Bâshâ[4]. Et la quatrième année de son règne, le roi Admâs-Sagad mourut et fut enterré à Tadbaba-Maryam[5]. »

J. Perruchon.

BIBLIOGRAPHIE

Dr. Eduard Glaser, *Die Abessnier in Arabien und Afrika*, auf Grund neuentdeckter Inschriften. Verlag von Hermann Lukaschik; G. Franz'sche Hofbuchhandlung. München, 1895.

Le fait généralement reconnu que le peuple abyssin a eu son berceau dans l'Arabie méridionale pose à la science moderne une foule de points obscurs que personne n'a osé aborder jusqu'à présent. M. le docteur Glaser, l'heureux voyageur dans le Yémen, muni d'une collection épigraphique sans pareille et servi par une rare sagacité, ainsi que par une érudition peu commune, s'est proposé d'y introduire le plus grand jour possible. Spectateur désintéressé et désirant la pleine réussite de cette entreprise ardue, je suivrai avec sympathie son exposition dans les limites de cette Revue, afin d'en faire connaître les traits les plus saillants.

A l'appellation grecque Αἰθιοπία répond, chez les Orientaux, l'expression de « pays des *Ḥabashat* ». Ces deux termes équivalents désignent les

---

1. B : « Contre Rad'êt, le Falâshâ. » — G : « Contre Rad'êt, qui est un nom d'homme. »

2. G : « Une partie de ses troupes se révolta. »

3. B ajoute : « Dans le pays de Dabr. » Yaʿeqob, second fils de Lebna Dengel, avait eu quatre fils : Tazkâro, Marqos, Yohannes et Fasiladas. C'est ce Tazkâro, l'aîné, que les mécontents proclamèrent roi.

4. B : « Et se leva Deba »; C donne « Dela »; G : « Le Turc, qui est Abbas Zemur. »

5. Minas mourut le 5 yakâtit 7045 de la création du monde (30 janvier 1563), d'après sa grande chronique et le Synaxare éthiopien qui mentionne sa mort en ces termes (ms. 126 de la Bibliothèque nationale, fol. 175) : ወበዛቲ ፡ ዕለት ፡ ኮነ ፡ ዕረፍቱ ፡ ለሚናስ ፡ ንጉሠ ፡ ኢትዮጵያ ፡ ርቱዓ ፡ ሃይማኖት ። በረከቱ ፡ ወዓስበ ፡ ረድኤቱ ፡ ወግፍዑ ፡ የሀሉ ፡ ምስለ ፡ ጸሓፊሁ ፡ ቴዎድሮስ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ። « Ce jour-là eut lieu la mort de Minas, roi d'Éthiopie, orthodoxe. Que sa bénédiction, le mérite de sa vertu et de son œuvre soient avec son scribe Têwôderos jusqu'à la fin des siècles. » Cette formule rappelle l'explicit de sa chronique publiée par M. Pereira, p. 34 : ረድኤተ ፡ ግፍዑ ፡ ወሀብተ ፡ በረከቱ ፡ ለንጉሥ ፡ ሚናስ ፡ ይኩን ፡ ምስለ ፡ ወልዱ ፡ ሠርፀ ፡ ድንግል ፡ አሜን ። « Que le mérite de la vertu du roi Minas et le don de sa bénédiction soient avec son fils Sarṣa Dengel; amen. »

contrées du sud de l'Égypte, depuis le royaume de Napata, nommé particulièremernt כוש, *Kush*, *Kash* ou *Kasu*, jusqu'à la région aromatophore du Somal, y compris la Nubie, Méroé et l'Abyssinie. L'Abyssinie porte, chez les Égyptiens, les noms de Pwent (Punt) et de *Ḥbsti*, et ce dernier mot n'est autre chose que *Ḥabashat*, dont le sens est « récolteur d'encens ». Le nom *Éthiopie* lui-même est une adaptation grecque du terme arabo-sabéen, أطيوب, *Aṭyûb*, « aromates ». L'antiquité de l'émigration sabéenne en Afrique est attestée par une longue série de noms géographiques et ethniques, tels que *Ava* (l'ancien nom de *Yaha*), *Alwâ* (l'Aloa des Grecs), *Dâro*, *Ṣant*, *Harar*, *Asachæ* (= *Ḥasak*, sur la côte de l'Arabie du sud, à l'est de Ṭhafar), etc. Passant au Yémen, le savant auteur discute à fond les bases de la chronologie sabéenne et les difficultés qui s'opposent à la fixation de ses diverses époques. Il se décide cependant à identifier l'Éléazos du Périple avec אלעז ילט, cité dans les inscriptions comme roi du Ḥaḍramaut, dont le règne est ainsi fixé entre 29 et 60 après l'ère vulgaire. Partant de là, il détermine l'âge relatif des rois sabéens qui ont quelque connexion avec son histoire. Suit une excellente édition et interprétation des inscriptions sabéennes qui mentionnent les Ḥabašat, c'est-à-dire les Abaseni des géographes grecs avant d'avoir quitté l'est du Ḥaḍramaut pour devenir des Ḥabašat africains. Cette longue étude, semée d'innombrables remarques du plus haut intérêt, jette un nouveau jour sur la préhistoire d'Aksum. L'émigration des Ḥabašat de l'Arabie et l'apparition des Aksumites en Afrique sont deux événements connexes. Leur époque se détermine par cette considération que le premier événement ne s'explique que comme la conséquence de l'avancement des Arsacides dans le pays de l'encens, pendant que, d'autre part, la naissance du royaume d'Aksum n'a été possible que lorsque la puissance des Ptolémée fut entièrement brisée. Au temps du Périple, les Arsacides possédaient déjà une grande partie de l'Arabie sud-est et presque tous les pays de l'encens. Une si vaste conquête exige au moins un siècle pour s'accomplir. A la même époque nous trouvons en Afrique le royaume d'Aksum, petit, mais bien organisé. Avant la seconde moitié du 1er siècle précédant notre ère, aucun géographe ne mentionne l'existence d'Aksum. Adulis ne commence à être connu qu'entre 10 av. J.-C. et 10 ap. J.-C. Pline nomme, en dehors d'Adulis, un *oppidum Sacæ*, l'*Asachoe* de Bion, « habitant de Hasik »; il est vraisemblable que *Sacæ* est l'ancien nom d'Aksum. Basile, l'auteur du Périple, mentionne le roi aksumite Zoskalès, ami de la science grecque, qui dominait depuis les Moschophages jusqu'aux Barbaries du sud, ce qui répond à peu près à l'espace contenu entre Musawwa^c et le Bab-el-Mandeb; ce royaume était donc assez petit. Zoskalès a probablement eu deux ou trois prédécesseurs. Le second document pour l'histoire de l'Abyssinie est l'inscription d'Adulis, copiée par Cosmas Indicopleuste, au VIe siècle, pour le roi d'Aksum. Un grand nombre de noms des peuples qui y sont mentionnés se trouvent en même temps en Abyssinie et en Arabie. L'auteur

de cette inscription dit avoir rendu tributaires les rois des Arabites et des Cinédocolpites, assuré la route de terre et de mer et fait la guerre depuis Leuké Comé jusqu'au pays des Sabéens. Cette inscription appartient à la fin du IIIe siècle, pendant le règne de Šamar Yunka'riš en Sabée. Un de ses prédécesseurs a dû conquérir l'Arabie heureuse, car le roi Aïzanas, qui a vécu un siècle plus tard, mentionne ce pays parmi ses possessions. Le docteur Glaser analyse ensuite l'inscription bilingue d'Aïzanas, ainsi que la nouvelle inscription de ce roi rédigée en caractères sabéens, qui a été rapportée par Bent, et il y propose quelques émendations et nouvelles interprétations. Puis il discute les dates, les inscriptions guĕĕz, le commencement du christianisme en Abyssinie, avec rapprochement des données de la tradition arabe méridionale qui se rapportent au temps de Frumentius. Le dernier chapitre traite des rivalités entre la Perse et l'empire romain, comme cause déterminante des rapports entre Himyar et Aksum; enfin des guerres du IVe et du VIe siècle. Un appendice très nourri est consacré à l'appréciation des résultats géographiques et historiques du rapport de Bent sur son voyage dans la contrée de Ṭhafar et se termine par une notice importante sur l'inscription Bent II. Un index des mots et des passages saillants de l'ouvrage facilite aux lecteurs la recherche des faits qui leur importent le plus et leur donne le moyen de s'orienter dans cette forêt touffue de noms et de faits qui se présentent pour la première fois à la curiosité captivée du lecteur sérieux.

Dans le sommaire qui précède, je me suis contenté d'indiquer les lignes principales des recherches du savant voyageur. Offrons avant tout un tribut sincère de reconnaissance et d'admiration au hardi et habile pionnier qui nous a ouvert des horizons peu aperçus jusqu'à ce jour. Le moment de l'examen en détail ne tardera pas à venir. Parmi les points de vue à modifier figure, selon moi, la conception du terme Ḥabašat dans les inscriptions sabéennes, comme on a pu s'en convaincre plus haut. Quelques autres détails auraient pu être discutés si j'avais pu disposer de plus d'espace. J'aurais pu relever en outre certaines remarques personnelles qu'on s'étonne de trouver dans un pareil ouvrage. Mais trêve aux dissensions et aux mesquineries d'amour-propre. L'impulsion donnée aux études sabéo-abyssiniennes par les découvertes épigraphiques et les profondes recherches du docteur Glaser ne se ralentira pas de si tôt. Grâce à ses efforts, l'épigraphie des Sémites méridionaux sort de son isolement et commence à se rattacher à l'histoire des races civilisées de l'antiquité.

Il Gadla 'Aragâwi. Memoria del socio Ignazio Guidi, Roma, 1895 (extrait des *Atti della R. Accademia dei Lincei*). — *Appunti ed osservazioni sui re Zāguē el Takla Hāymānot*. Nota de C. Conti Rossini.

L'histoire de l'Abyssinie continue à solliciter l'attention des savants italiens. Outre un certain nombre de notes relatives à des points moins

saillants, on relève avec plaisir les deux travaux précités qui sont bien faits pour stimuler notre curiosité dans ce domaine encore si peu exploré.

M. Ignazio Guidi nous donne une excellente édition de la vie d'ᶜAragâwi, saint personnage nommé primitivement *ᶜAbd-al-Masîḥ* (عبد المسيح, « serviteur du Messie ») et plus fréquemment *Za-Mikâêl* (ዘሚካኤል ፡, « celui qui appartient à saint Michel »), qui aurait conduit de Rome à Aksum neuf autres saints, dans la cinquième année d'Alᶜamida, fils de Salᶜâdobâ, roi d'Éthiopie. Le *Gadla ᶜAragâwi* est écrit dans un style coulant et pur, et, ainsi que M. Guidi l'a bien vu, constitue une homélie destinée à la commémoration solennelle dans la fête du saint. Le regretté Dillmann disait de cet opuscule que : *Præter fabulas manifestas quoque traditiones ex Ethiopum historia non contemnendas continet ;* il est donc à regretter que le savant éditeur n'ait pas fait suivre sa traduction d'une étude qui aurait séparé le bon grain de la zizanie qui l'étouffe ; le résultat, fût-il même peu considérable, aurait été reçu avec reconnaissance. Je pense même que le travail aurait gagné en intérêt si le texte avait était intégralement traduit : les fables et les miracles caractérisent mieux le génie populaire que la littérature plus élevée, et le travailleur ne doit jamais les dédaigner, surtout lorsqu'il s'agit d'un peuple imparfaitement connu. L'auteur de cette Vie devait savoir un peu l'arabe, témoin son interprétation manquée de *Baat Lęm* par « maison de ma mère » (بيت الامّ). Son origine relativement moderne ressort de ce que le roi Fineḥas qui persécuta les chrétiens de Nagrân est, d'après lui, un roi de Sâbâ (ሳባ ፡), appellation savante au lieu de celle de Ḥimyar qui est usitée chez les auteurs plus anciens.

M. Conti Rossini s'attache à élucider deux points noirs de l'histoire médiévale de l'Abyssinie. La légende courante raconte qu'une reine juive usurpa le trône d'Abyssinie sur les rois salomoniens et fonda la dynastie dite des Zâguê. Par contre, la *Vie des patriarches* (XIVᵉ siècle), ainsi que le Synaxare éthiopien, donnent le texte d'une lettre écrite par le roi vaincu qui mentionne cet événement dans les termes suivants : هو ان امراة ملكة على بنى الهموية ثارت عليه وعلى كورته وسبت منها خلق كثير واخرقت مدن كثير واخربت البيع وطردته من مكان الى مكان, « c'est que, une femme qui régnait sur les بنى الهموية se leva contre lui et contre son pays, en emmena beaucoup de captifs et le chassa lui-même d'un endroit à l'autre ». Cette lettre fut adressée par le roi au patriarche Philothée d'Alexandrie (978-1003), avec prière de lui envoyer un abuna. La demande fut admise et l'abuna Daniel fut envoyé en Éthiopie. L'historien ajoute : ازال الله امر الامراة التى قامت عليهم, « Dieu fit disparaître le gouvernement de la femme qui s'était levée contre eux ». Se fondant sur la légende, M. le professeur Guidi avait proposé de lire ملكة على دين اليهودية, « reine de reli-

gion juive »; pour ma part, j'ai préféré la correction plus simple : ملكة على بني الهغويه, « qui régnait sur les Beni-el-Haguyé, c'est-à-dire sur les Agaw », et j'en tirai la conclusion que la reine, accusée d'avoir détruit les églises, était plutôt une païenne ou une hérétique qu'une juive. J'ajoutai que le nom *Zâgué* ዛጔ ፡ est l'altération d'un primitif *Hâgué* ሃጔ ፡ = le *Haguyé* هغوية de notre passage. Ma conclusion a été depuis confirmée par un passage de Marianus Victor (en 1552) qui, tout en parlant de cette femme comme fondatrice de la dynastie Zâgué, ne dit nullement qu'elle était juive, mais raconte au contraire qu'elle était une salomonide, qu'elle épousa un dynaste de la province de Bugna et qu'elle eut de lui un fils à qui elle remit la royauté au détriment de la dynastie salomonienne, et comme son successeur est Takla Hâymanot, dont le nom est éminemment chrétien, il devient évident que cette dynastie agaw ne professait point le judaïsme. Pour justifier la légende, M. C. Rossini cherche à faire de cette reine une Falaša, c'est-à-dire une juive, sous prétexte que les Falaša ou juifs d'Abyssinie parlent la langue agaw et sont fortement mêlés de sang agaw, mais les Abyssins du XVIe siècle n'auraient pas manqué de relever le judaïsme de la reine détestée si elle avait appartenu à cette religion. M. C. Rossini pense, il est vrai, détruire le témoignage de M. V. qui la déclare salomonide, en disant que le nom de cette femme : *Tĕrdâĕ Gabaz*, est d'origine agaw. Je regrette de ne pas être de cet avis. Le mot *gabaz* « butin » (pour *Tĕrdâĕ*, M. C. Rossini le reconnait lui-même), est purement sémitique, גבז signifiant en sabéen « faire du butin, saccager ». L'idée de voir dans *Zâgué* ou Zāguāy un composé agaw *za* + *agŭā*, « ce qui appartient au chef », est peu admissible, puisque le relatif prépositif guĕĕz *za* est inconnu aux langues non sémitiques d'Abyssinie. En un mot, l'existence des Zāgué ne peut être établie qu'au moyen d'un document antérieur ou du moins contemporain de l'auteur de la *Vie des patriarches*. Pour le moment, je suis même porté à supposer que le nom propre الهموية qui, lu par les Abyssins الهغوية, a donné lieu aux formes successives *Hāguē* et *Zāguē*, est en réalité l'altération de البغونة, *el-Beguna*, forme très exacte de la province que M. V. appelle *Bugna*, mais dont la forme éthiopienne est ብጕና ፡, *Beguĕnā*. En disant : *Tredda Gabez filia traditur hæc regulo provinciæ Bugna nupsisse*, etc., M. V. a donné, sans le savoir, le meilleur commentaire sur le passage discuté de l'auteur arabe ملكة على بني البغونة, « femme qui régnait sur les Beni-el-Begûna ». Après l'arrivée de Abbâ Daniel, un accord paraît être survenu entre la reine et l'ancien roi, donnant le jour à deux dynasties contemporaines, l'une au Šoa, l'autre dans l'Abyssinie propre, chrétiennes toutes deux, sans la moindre teinte de judaïsme. La seconde partie de l'étude de M. C. Rossini est absolument concluante en ce qui concerne le caractère fabuleux du rôle que la légende fait jouer à Takla-Hāymanot dans la restauration de la dynastie salomonienne. Je suis heureux de le constater, mais j'ai quelque difficulté à me rallier au savant

auteur, quand il trouve dans le titre de roi d'Amḫarā que le sultan Baybars se donne dans sa lettre au roi Yekuno-Amlāk, vers 1274, la preuve que ce roi n'était maître que de la seule province assez exiguë de ce nom. A mon avis, la substitution de Amḫarā à *Habash*, حبش, a seulement pour but d'éviter le sens méprisant de « horde, cohue », que ce mot a en arabe. Je ne trouve pas non plus dans le passage d'Abu-Sāliḫ (commencement du XIII[e] siècle) le moindre indice que, de son temps, les rois d'Éthiopie n'appartenaient pas à la dynastie salomonienne; le contraire me semble plus exact. « Le Tabot ou Arche sainte, dit l'auteur, est confié aux soins d'une grande assemblée des Beni-Israël, descendant de la race de David le prophète... Puis il ajoute : On affirme que le Nagāšī (= Negus) est d'un teint blanc, rose et clair, ainsi que toute sa race jusqu'à ce jour. D'autres affirment qu'il est de la race de Hârun (Aaron), frère de Moïse, dès son arrivée dans le pays d'el-Habaša ... Moïse y avait épousé la fille du roi[1]. »

(بجماعة كبيرة من بنى اسرائل منسوبين الى نسل داوود النبى ... وذكران النجاشى كان ابيض احمر اشقر وجميع نسله الى اليوم وذكرانه من نسل هارون موسى عند وصوله الى بلاد الحبشة ... وتزوج موسى ابنة الملك).

Comme cette description se rapporte à Lalībalā que toutes les sources considèrent comme le successeur de cette reine, il y a lieu de tirer des conséquences absolument contraires aux résultats obtenus par le savant éthiopisant italien, savoir : 1) Confirmation de la donnée de Marianus Victor sur l'origine salomonide de cette reine; 2) au XIII[e] siècle, la dynastie appelée plus tard *Zāgué* était généralement admise comme salomonienne; 3) absence totale d'un souvenir d'une perturbation judéo-falašâ dans la religion de la dynastie. Grâce à ces faits, désormais incontestables, l'origine erronée du terme *Zāguē* devient hautement probable et, de plus, la dynastie de Tĕrdāč Gabaz n'est agaw que par sa résidence en pays agaw. Il se peut donc que les scribes éthiopiens, au lieu de commettre les deux fausses leçons successives ሃጌ፡, ዛጌ፡ que j'ai supposées de prime abord, n'en aient commis qu'une seule, en lisant dans la *Vie des patriarches* ملكة على بنى الزغوية (Beni-el-Zaguye = ዛጌ፡), à la place de بنى البغونة (Beni-el-*Baguna*), qu'entendait donner l'auteur. Cette hypothèse rendrait compte de l'absence du terme « agaw » chez Abu-Ṣâliḫ et Marianus Victor, comme dans les récits plus modernes, et lèverait en même temps la difficulté, signalée par M. C. Rossini, de l'assimilation de *Hâgué* avec *Agaw*. Quant aux noms agaws de deux membres de cette dynastie, ils s'expliquent naturellement par le milieu dans lequel se trouvait la résidence royale. J. HALÉVY.

1. Cette seconde opinion est tirée du Pseudo-Josèphe, dit Josiphon; elle fut bientôt effacée devant la croyance générale de l'origine salomonienne de la dynastie, croyance qui se rattache au récit biblique de la visite faite par la reine de Saba à la cour de Salomon. La mention d'Aaron dans la légende plus tardive semble calculée à l'effet de donner au sacerdoce abyssinien uue origine aronide.

C. Conti Rossini. — *Donazioni reali alla cattedrale di Aksum.* Estratto dalla rivista *l'Oriente*, Roma, 1895. — *Sulla versione e sulla revisione delle Sacre Scritture in etiopico*, extrait de la *Zeitschrift für Assyriologie*, 1895.

Le premier de ces mémoires contient sept actes de donations faites par des rois et une princesse d'Éthiopie à la cathédrale d'Aksum. Les donateurs sont, dans l'ordre chronologique, Abreha et Aṣbeḥa, Anbasa Wedem, Walatta Mâryâm, Sayfa Arᶜad et Zar'a Yaᶜqob. Les dons consistent en terres, assignées à l'église, en vue de commémorations pour le roi ou sa famille, et des anathèmes contre ceux qui s'empareraient de ces biens terminent les actes. L'un d'eux mentionne la cession de la terre de Naᶜeder, faite par Zar'a Yaᶜqob à l'église d'Aksum, dont il est question dans la chronique de ce roi, et confirme ainsi un fait historique. On ne saurait nier, d'ailleurs, que ces textes aient une certaine importance pour l'histoire et la géographie de l'Abyssinie. M. Conti Rossini y a ajouté des notes fort instructives en éthiopien ou en italien, fruit de patientes recherches.

Dans le second article, M. Conti Rossini traite de la version et de la revision des saintes Écritures en éthiopien On sait que, d'après la tradition, la première serait l'œuvre d'Abba-Salama ou Frumence, l'apôtre de l'Éthiopie au IVe siècle. Mais le nom de Salama a été porté également par d'autres évêques ou métropolitains de ce pays Un Salama qui vécut à la fin du XIIIe ou au commencement du XIVe siècle est qualifié de « traducteur des saintes Écritures ». Or, comme il existe deux versions d'époques différentes, M. Conti Rossini pense que les Éthiopiens auront confondu les deux Salama et attribué au même la version et la revision. Toutefois cette confusion ne serait pas ancienne, car le *Maṣḥafa Mesṭir*, composé sous le règne de Zar'a Yaᶜqob, un siècle après le second Salama, et le Synaxare distinguent nettement les deux. Il se pourrait aussi, comme le fait remarquer M. Conti Rossini, que les Éthiopiens, partant de l'idée erronée que l'introduction du christianisme dans leur pays et la version de la Bible dans leur langue sont contemporaines, aient cru que Salama était un autre nom de Frumence et l'aient ainsi considéré comme l'auteur de cette version; mais cette hypothèse soulève quelques objections qu'examine M. Conti Rossini dans cette intéressante étude.

J. PERRUCHON.

AVIS

Par suite d'un changement d'imprimerie, la publication de la *Revue sémitique* a subi cette fois un retard inévitable, et la partie bibliographique a dû être considérablement raccourcie. Ces inconvénients disparaitront au cahier prochain. LA RÉDACTION.

L'Éditeur-Gérant : E. LEROUX.

Paris. — Imprimerie V. Goupy, G. MAURIN successeur, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : J. HALÉVY

Prix d'Abonnement : Un an, 20 fr.

4e ANNÉE. — AVRIL 1896.

SOMMAIRE

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, RUE BONAPARTE, 28.

Adresser les communications concernant la rédaction à M. J. HALÉVY.
26, rue Aumaire.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Jacob à l'étranger et la fondation de sa maison.

(Genèse, XXVIII, 10-XXXII, 3.)

Comme son grand-père Abraham, Jacob se trouve dans la nécessité de quitter son pays natal, avec cette différence que ce dernier le quitte malgré lui et avec l'intention d'y retourner aussitôt qu'il pourrait le faire, tandis que le premier était parti sans esprit de retour. Jacob refait presque la même route qu'Abraham avait parcourue dans son immigration. D'autre part, les circonstances au milieu desquelles ce patriarche se constitue une famille ont quelques ressemblances avec l'histoire de ses deux prédécesseurs, entre autres la stérilité de la femme aimée et les dissensions intérieures de ses enfants. La descente en Égypte est également un trait commun de l'histoire des trois patriarches, bien qu'elle soit restée un simple projet dans celle d'Isaac. Néanmoins, la biographie de Jacob, loin d'être un simple reflet des vicissitudes de ses ancêtres, constitue un cycle bien déterminé d'événements particuliers qui se meuvent sur une base considérablement élargie et pleine de variations douées d'une forme particulière. L'étude présente se bornera à la partie initiale de cette période comprenant le voyage de Jacob à Ḥârân, son séjour dans cette ville et son retour jusqu'au mont Galaad, où il se sépare définitivement de son beau-père Laban. Commençons par noter certaines observations en ce qui concerne l'état critique du texte.

CRITIQUE VERBALE

Chap. XXVIII, verset 10. Ce verset se rattache immédiatement à XXVIII, 7, ou plutôt XXVIII, 6 d'après la remarque de notre commentaire sur ce passage. Dans cette reprise de son récit, le narrateur spécifie que le point de départ était la ville de Bersabée, lieu où Isaac séjournait alors d'après XXVII, 23 et 33. Le lieu de destination, Ḥârân, est aussi explicitement nommé au lieu de l'expression vague פדן ארם du verset 7.

Verset 11. Par l'expression ויפגע במקום, au lieu de ויבוא במקום אחד, l'auteur indique clairement que Jacob a été intentionnellement conduit par la Divinité dans ce lieu, qui avait déjà son importance comme ayant été habité par Abraham et consacré par l'érection d'un autel à Yahwé. La triple répétition du mot במקום, ainsi que la remarque expresse כי בא השמש, ont pour but de relever l'importance de ce lieu sacré. Cette allusion n'a pas échappé à l'exégèse rabbinique; parmi les modernes, ce sont MM. Kautzsch et Socin qui l'ont aperçue le plus clairement.

Verset 12. La vision par Jacob de l'échelle descendant du ciel à la terre et servant au passage des anges d'Élohîm montre bien que la sainteté du lieu date de loin, c'est-à-dire de la consécration d'Abraham.

Verset 13. עליו, Yahwé se tenait debout près de Jacob, non au sommet de l'échelle. L'expression הארץ אשר אתה שוכב עליה ne se borne pas à cette seule localité, mais constitue un terme général comprenant toute la Palestine. Au verset 15, l'auteur se sert du terme plus général אדמה. — L'adjonction du mot אביך à Abraham dénote le privilège particulier de ce patriarche, en face duquel Isaac ne présente qu'un personnage de second ordre. — La dernière phrase est une simple répétition de XIII, 15.

Verset 14. Ce verset résume fidèlement XII, 3; XIII, 14, et XXII, 17-18.

Verset 15. La particule והנה est aussi commune aux versets 12 et 13 et constitue ainsi un trait d'union rédactionnel.

Verset 16. L'expression « Jacob s'éveilla de son sommeil » suppose la phrase « et il se coucha dans ce lieu », qui termine le verset 11 ; de même, במקום הזה rappelle le במקום ההוא du passage en question. — L'étonnement de Jacob ne vient pas de ce que Yahwé apparaît dans ce lieu plutôt que dans les autres lieux consacrés où il a été adoré par Isaac (Dillmann et autres), mais a sa pointe dans les mots suivants : « Et moi je ne le savais pas »; en d'autres mots : « Si j'avais su que Yahwé était dans ce lieu, je n'aurais pas osé y passer la nuit ».

Verset 17. Le verbe ויירא exprime le sentiment de respect profond dont Jacob était pénétré en réfléchissant à sa vision. L'exclamation מה נורא peint bien cette surprise respectueuse. — Jacob conclut de la présence de tant d'êtres divins que ce lieu n'est autre chose qu'une maison d'Élohîm, c'est-à-dire un terrain depuis longtemps consacré au culte, et qu'il est en faveur chez eux parce qu'il se trouve justement au-dessous d'une des portes du ciel par laquelle ils se rendent ordinairement sur la terre.

Verset 18. La phrase « et Jacob se leva le matin » suppose le וילן שם du verset 11, passage où il est également question de la pierre sur laquelle Jacob appuya la tête en dormant. — La מצבה ou stèle est simplement une pierre mise debout et destinée à servir de demeure à la Divinité, qui reçoit en hommage une libation d'huile.

Verset 19. Ce lieu reçoit la dénomination de בית אל, « maison de Dieu ». La remarque que le nom de la ville était autrefois Luz ne donne pas une identification précise, mais marque simplement que la ville de Luz se trouvait dans le plus proche voisinage de ce lieu (Dillmann).

Verset 21. Avec והיה, etc. commence la conclusion de la phrase conditionnelle qui précède : « Alors Yahwé sera mon Dieu », c'est-à-dire je me consacrerai tout particulièrement à son culte.

Verset 22. L'expression « et cette pierre... deviendra une maison d'Élohîm » s'explique naturellement par l'usage de placer des pierres votives dans l'enceinte du temple; c'est

donc, au fond, la prévision que ce lieu contiendra plus tard un temple consacré à Yahwé ; là les descendants de Jacob apporteront aussi leur dîme, car le pronom לי, ainsi que la première personne du verbe אעשׂרנו mise dans la bouche de Jacob, se rapporte en réalité à ses descendants. Cette circonstance donne un point de repère intéressant des plus utiles pour la date de la rédaction.

Chap. xxix, 1. Assuré de l'avenir, Jacob « leva ses pieds », c'est-à-dire : marcha lestement sans sentir ses pas s'alourdir. — ארצה בני קדם, « vers le pays des fils de l'orient »; les Septante omettent le mot בני, mais à tort, car ארצה ne s'emploie qu'avec un nom de pays déterminé : הנגב (le Negeb), כנען, מצרים, etc., tandis que קדם désigne l'orient en général. Au fond, il s'agit de Paddan-Aram et de Ḥârân, mais l'auteur a choisi cette expression plus longue afin d'indiqner qu'à partir de Béthel Jacob prit une direction plus orientale; jusque-là sa marche était presque en ligne droite du sud au nord.

Verset 2. Quoi qu'on dise, l'expression « la pierre était grande » est insupportable à cause du complément indirect « sur l'orifice du puits ». Il faut simplement retirer l'article et traduire « et une grande pierre (était) sur l'orifice du puits ».

Versets 3-4. Le sujet des trois derniers verbes de ce verset est indéterminé, tandis que celui du verbe précédent ונאספו se rapporte à עדרים. Cette incohérence semble bizarre. Les Septante rétablissent l'unité en substituant הָרֹעִים, « les pasteurs », à הָעֲדָרִים, « les troupeaux », leçon que le samaritain a déjà au verset précédent. Il me paraît plus naturel d'admettre que le mot עדרים comprend en même temps les conducteurs du troupeau; cette signification explique l'entretien de Jacob avec eux au verset 4. — Le puits se trouvait à une certaine distance de la ville et à cause de cela Jacob ne pouvait supposer d'avance que les bergers étaient domiciliés à Ḥârân.

Verset 5. Laban, fils de Nahor, c'est-à-dire « petit-fils », car il était fils de Bétuel (xxii, 23; xxiv, 29).

Verset 16. Le narrateur décrit particulièrement les deux filles de Laban, bien qu'il ait déjà nommé l'une d'elles, Rachel;

il nous apprend que celle-ci avait une sœur aînée du nom de Lia.

Verset 17. Les yeux de Lia étaient tendres, רכות; c'est bien le vrai sens de cette phrase qui contient un éloge restreint : Lia était douée d'un regard plein de douceur, sans autre avantage corporel, tandis que Rachel était une beauté accomplie. Dans la suite de son récit le narrateur relève souvent les marques de tendresse prodiguées par Lia à son époux. Rachel, au contraire, comme la plupart des belles femmes, était douée d'un caractère assez acariâtre (xxx, 1-2).

Verset 24. Lia reçoit une seule servante parce que Jacob n'apporte aucune dot ; Rébecca, au contraire, dont les parents reçurent de riches présents, fut envoyée avec de nombreux domestiques.

Verset 30. A effacer le second גם qui est absolument superflu.

Verset 31. שְׂנוּאָה, « haïe », relativement à Rachel, c'est-à-dire : délaissée.

Verset 32. Après אמרה il faut sous-entendre ילדתי, « j'ai enfanté ». Le même cas se présente dans le verset suivant après ותאמר. L'explication du nom de ראובן par ראה יהוה בעניי porte un caractère populaire et, pareille à beaucoup d'autres de ce genre, ne prétend pas à une solidité philologique.

Verset 34. Corrigez קָרָא en קָרְאָה, le sujet étant Lia.

Verset 35. La dérivation de יְהוּדָה du verbe הוֹדָה, « louer », pourrait être exacte, si la forme primitive en était יְהוֹדִיָהוּ ou יהודיה ; mais comme les noms composés avec יָהוּ ne se rencontrent nulle part à l'époque patriarcale, il est plus probable de supposer que la racine en est הדה.

Chap. xxx, 2. La préposition תַּחַת, « sous, dessous », semble avoir ici le sens de remplaçant et d'associé.

Verset 6. דנני אלהים. « Élohîm m'a jugée », c'est-à-dire m'a rendu justice.

Verset 11. בָּגָד, à restituer בָּא גָד, « la fortune est venue ».

Verset 13. בְּאָשְׁרִי, à restituer בָּא אָשְׁרִי, « mon bonheur est venu ».

Verset 14. Rachel se montre ici plus superstitieuse que Lia; la croyance à la vertu fécondante de la mandragore se trouve d'ailleurs chez presque tous les peuples de l'antiquité : elle a son origine dans la forme matérielle de certaines mandragores qui ressemblent souvent à de petites statuettes représentant un couple humain joint ensemble.

Verset 18. En ponctuant יִשָּׂשכָר les Massorètes pensaient certainement à ישא שכר, « il emporte la récompense », mais l'explication correcte semble être plutôt יש־שכר, « il y a récompense », ou même איש שכר, « homme de récompense ». Comparez יִשַׁי, écrit souvent אישי.

Verset 20. A noter le double jeu de synonymie זבד et זבל qui forment deux *ἅπαξ λεγόμενα*. Le dernier יזבלני, « demeurera avec moi », est employé exprès pour expliquer le nom de זְבֻלוּן qui semble signifier « petite demeure ».

Versets 23-24. Encore une double paronomasie roulant sur les racines אסף dans le sens de « retirer » (Isaïe, IV, 1; Jérémie, XVI, 5; Joël, II, 10; IV, 15), et יסף, « ajouter ». C'est ce dernier verbe qui sert seul à interpréter le nom de יוֹסֵף. Les critiques se trompent étrangement en affirmant qu'il y a ici deux explications différentes de ce nom : le verbe אסף, qui précède le verbe יסף dans ce passage, est parallèle à זבד qui précède זבל au verset 20, et ni l'un ni l'autre n'est produit pour expliquer les noms propres. Le verset 24 donne encore lieu à une autre observation assez importante. La leçon יֹסֵף יהוה לי בן אחר est généralement admise, mais pendant que les docteurs talmudiques y voyaient une prophétie : « Dieu me donnera encore un autre fils », savoir Benjamin, les Septante, suivis de tous les exégètes modernes, y entendent l'expression d'un souhait : « Que Yahwé me donne encore un autre fils ! » La plus légère réflexion suffit pourtant à montrer l'improbabilité d'un telle interprétation. Rachel, jalouse de sa sœur qui est mère de nombreux enfants, n'aurait demandé à Dieu qu'un seul enfant de plus? Elle qui fait à son époux cette singulière demande הבה לי בנים, n'aurait pas exprimé ce même

désir en s'adressant à Dieu? En réalité, toutes les difficultés disparaissent quand, au lieu de יֹסֵף לִי, on lit יָסַף לִי : « Yahwé m'a donné un autre fils », c'est-à-dire en dehors des fils que j'ai de ma servante. On sait qu'à la naissance du premier fils de Bilha, Rachel s'est écriée : « Dieu m'a donné un fils (v. 6)! » De même, la naissance du second fils de celle-ci, Naphtalî, a été regardée par Rachel comme une victoire remportée sur sa sœur; quoi d'étonnant qu'elle ait vu dans la naissance de son propre fils non seulement un fait agréable qui effaçait la honte de sa stérilité, mais un don gracieux d'un autre enfant de la part de Dieu? J'ajoute que l'interprétation nouvelle ressort déjà de la différence orthographique entre le nom propre יוֹסֵף, qui s'écrit avec un *waw*, et le verbe יֹסֵף sans *waw* qui est destiné à l'expliquer. C'est que le premier est un participe et l'autre la forme du passé. On ne s'explique guère comment on a pu rester si longtemps sans s'apercevoir de ce fait orthographique.

Verset 27. La phrase נִחַשְׁתִּי וַיְבָרְכֵנִי יהוה בִּגְלָלֶךָ ne peut signifier ni : « J'ai remarqué que Dieu m'a béni à cause de toi (Del., KS.) » ni : « J'ai de bons pronostics (que tu ne t'en iras pas) et Dieu m'a béni à cause de toi »; le verbe נחש ne comporte ni le sens de « remarquer », ni celui de « avoir de bons pronostics » (Dillm.); il signifie seulement « expliquer les pronostics, deviner ». Dans la seconde interprétation on se heurte déjà à l'absence de la phrase principale : « Que tu ne t'en iras pas »; mais une absence plus étonnante encore est celle que les exégètes supposent après les mots : « Si j'ai trouvé grâce à tes yeux », où l'on attend le complément « ne t'en va pas d'ici ». Quand on considère de plus que l'usage des pronostics n'a apparemment aucun lien naturel avec l'affaire dont il s'agit ici, on ne peut pas se défendre de l'idée que notre passage a subi quelque altération. Je crois, en effet, qu'il faut corriger נחשתי en גּוּר אִתִּי et ponctuer en même temps וִיבָרְכֵנִי au lieu de וַיְבָרְכֵנִי. Le sens du verset devient ainsi de toute clarté : « Si j'ai trouvé grâce à tes yeux, reste encore quelque temps avec moi afin que Dieu me bénisse à cause de toi. » A ce גּוּר אִתִּי,

prononcé par Laban, répondent les paroles עם לבן גרתי, énoncées par Jacob dans sa missive à Ésaü (XXXII, 5).

Verset 28. La répétition du mot ויאמר a causé quelque embarras aux interprètes, et les Septante ont même pris le parti de le supprimer tout à fait, mais la vérité est qu'il marque la continuation du discours de Laban; après avoir prié Jacob de rester chez lui, il ne pouvait manquer de l'y engager par l'offre de lui accorder la rémunération qu'il fixera lui-même pour son travail. Ce verset est donc le complément indispensable du verset précédent.

Versets 29-30. Jacob reprend, en les développant, les paroles mêmes de Laban, et relève avec quelle fidélité il l'a servi et dans quel état (את אשר, « comment ») se trouvait son bétail quand il en reçut la garde, comparé à l'état prospère où il se trouve aujourd'hui. Après ce préambule, il exprime la légitimité pour un homme comme lui, qui est chargé d'une famille, de penser dorénavant à ses propres intérêts, idée qu'il exprime par les mots « et maintenant, quand ferai-je moi aussi quelque chose pour ma maison ? »

Verset 31. Après avoir entendu l'exposé de Jacob, Laban répète sa demande en la précisant davantage : מה אתן לך, « que dois-je te donner? » C'est alors que Jacob précise aussi les stipulations du traité. — ארעה צאנך אשמר équivaut à ארעה אשמר צאנך.

Verset 32. Jacob fixe comme prix de son service les bestiaux tachetés qui naîtront dans le troupeau confié à sa garde, après en avoir retiré les animaux bariolés qui y existent déjà. Il s'offre lui-même à faire ce triage, אעבר ; les Septante lisent עֲבֹר ; dans ce cas, cette répartition aurait été faite par Laban. — Après והיה שכרי il faut sans aucun doute placer les mots ביום מחר du verset suivant, car Jacob n'exigeait pas de rémunération immédiate (v. 31). ביום מחר forme parallélisme avec היום.

Verset 36. Laban s'éloigne de Jacob de trois journées de marche, probablement afin de se débarrasser tout à fait des soucis de ses troupeaux, étant fermement convaincu que Jacob

le remplacera avantageusement dans cette affaire. Peut-être avait-il en même temps l'intention d'éprouver l'honnêteté de ce dernier par des inspections imprévues. C'est au cours de ces inspections qu'eurent lieu les chicanes et les contestations mal fondées auxquelles il est fait allusion dans xxxi, 41.

Verset 40. Les mots וכל חום בצאן לבן ne sont guère intelligibles puisque « les brebis de Laban » sont précisément les כבשים qui viennent d'être mentionnés. J'incline à croire qu'il faut lire ואל חום ולבן בצאן, « et vers tous les individus noirs et blancs du bétail ». Cette ruse forme le complément des bâtons bariolés qui ne servaient que lorsque le troupeau était à l'abreuvoir. Ce n'est donc pas un moyen nouveau comme le croient plusieurs exégètes.

Chap. xxxi, verset 5. La phrase ואלהי אבי היה עמדי ne cadre guère dans ce contexte qui traite du changement survenu dans l'amitié de Laban envers Jacob. Je suis tenté d'y voir une simple variante de la phrase finale du verset 7 : ולא נתנו אלהים להרע עמדי.

Versets 10-13. Récit détaillé de la version brièvement annoncée au verset 3. Après בעת יחם הצאן il faut sous-entendre « pour la dernière fois », puisque Jacob y reçoit alors l'ordre divin de rentrer dans sa patrie.

Verset 18. Le membre de phrase מקנה קנינו אשר רכש est une variante du membre de phrase précédent : מקנהו ואת־כל־רכשו אשר רכש. La désignation de lieu בפדן ארם a son contrepoids dans ארצה כנען.

Verset 19. Les תרפים étaient des idoles à forme humaine, représentant les ancêtres morts devenus des dieux mânes; à rapprocher de l'éthiopien ተረፈ፡, « rester ». On les consultait en guise d'oracles et leur culte faisait partie des rites domestiques. Rachel vola les Teraphim afin d'empêcher son père d'apprendre, par leur entremise, la fuite de Jacob, non pour attirer sur sa maison leur protection ni pour s'approprier la fortune de la maison de son père (Dillmann) : dans aucun passage de la Bible on ne trouve les Teraphim considérés comme des divinités protectrices.

Verset 20. Jacob, de son côté, commit un vol dont l'objet était le cœur de Laban, c'est-à-dire l'information qu'il devait avoir du départ prochain de Jacob.

Verset 21. En prenant la fuite, Jacob traverse le fleuve, bien entendu le fleuve méridional de la Damascène qui n'est autre que le Barada, le פרפר des anciens, et après l'avoir traversé il se trouve presque en face de la chaîne du mont Galaad que l'on distingue souvent assez clairement dans l'horizon lointain. J'ai montré à plusieurs reprises qu'il ne peut pas s'agir ici de l'Euphrate, à partir du gué duquel la route ordinaire se dirige vers le sud-ouest et ne conduit pas directement dans la Galaadite.

Versets 22-23. Laban apprend le troisième jour la fuite de Jacob, court après lui en compagnie de plusieurs de ses parents et l'atteint au mont Galaad, après avoir fait un chemin de sept journées de marche. La fixation de cette distance est des plus exactes et, d'après mes informations, les caravanes font ordinairement en sept journées le voyage de Damas à Salt, la capitale de Galaad, tandis que, pour arriver de cette dernière localité jusqu'à Harran de Mésopotamie, surtout pour les conducteurs de bestiaux, il faut au moins quinze journées de marche.

Verset 25. La leçon בָּהָר n'est pas bien claire en face de בהר הגלעד. Je pense avec d'autres exégètes qu'il y avait primitivement בְּהַר הַמִּצְפָּה, nom qui revient au verset 19. J'incline également à lire את אהלו au lieu de את אחיו.

Verset 27. וַתִּגְנֹב אֹתִי est évidemment inexact; lisez : וַתַּעֲזֹב אֹתִי, « et tu m'as quitté ».

Verset 29. L'expression יש לאל ידי équivaut à יש לכח ידי, « la force de mon bras est en état de »; le mot אל ne signifie pas ici « dieu ». — מדבר prend ici le sens prégnant de « discuter, faire des observations bruyantes ».

Verset 31. Rassuré sur la protection divine par l'aveu même de Laban, Jacob répond d'un ton tranchant. A l'accusation de vol, c'est-à-dire de s'être dérobé clandestinement (26, 27), il lance à son adversaire l'injure d'avoir voulu lui

enlever de force (פִּן־תִגְזֹל) ses femmes, au sujet desquelles il il avait, en effet, commis un acte déloyal en le forçant de travailler sept ans pour Lia qu'il n'aimait pas.

Verset 32. Quant à l'accusation de lui avoir volé ses dieux, Jacob en est indigné et s'engage à ôter la vie à celui chez qui il les trouverait, ignorant que Rachel les avait dérobés. L'allure du verset a certainement un caractère restrictif et le sens en est très clair, et cependant la leçon עם אשר תמצא את־אלהיך est absolument contraire à la grammaire, car il faudrait אשר תמצא עמו précédé de ויאמר, mot qui se trouve réellement dans la version grecque. Je crois néanmoins que le texte hébreu est primitif quoique légèrement altéré. Il faut lire אַךְ אֲשֶׁר תִּמְצָא א ת[ו] אֱלֹהֶיךָ לֹא יִחְיֶה. « mais celui chez qui tu trouveras tes dieux ne vivra pas ». Cette restitution se recommande d'elle-même et fait disparaître toutes les difficultés.

Verset 33. A placer les mots ובאהל לאה après le mot האמהות, ainsi que le prouve la phrase ויצא מאהל לאה. Après ובאהל לאה on attend le verbe ויחפש (v. 35) que le samaritain place à tort après ויבא לבן.

Verset 43. עשה ל est pris ici dans un mauvais sens, comme dans XI, 24; XXII, 12; XXVII, 45.

Verset 44. Le sujet du verbe והיה ne peut être le mot ברית qui est du genre féminin; on ne peut pas non plus admettre (Olshausen) la perte des mots ונעשה גל ou ונעשה מצבה; enfin, l'idée de rétablir והיה עד avec l'omission du ל donne à la proposition le sens trop vague « et qu'il y ait un témoin ». Il est plus simple de supposer la chute d'un ג avant le *lamed* : « et qu'il y ait un monceau (comme) témoin entre toi et moi »; cf. verset 48.

Verset 45. Jacob, consentant au pacte proposé par Laban, érige une pierre en מצבה ou stèle consacrée à la Divinité, afin d'inviter celle-ci à assister à la conclusion de ce pacte et à se charger de punir toute forfaiture qui serait commise ultérieurement par l'un ou l'autre des contractants.

Verset 46. Après la cérémonie religieuse, Jacob fait ramasser des pierres qu'il range en un monceau sur lequel les deux

partis prennent le repas commun qui scelle leur réconciliation. Les préparatifs de cette cérémonie laïque sont également faits sur l'ordre de Jacob, parce que la conclusion de l'alliance proposée par Laban dépendait de lui seul; la diligence montrée de sa part dans l'accomplissement des coutumes afférentes témoignait de la sincérité de son adhésion. Cette nécessité a été méconnue par les exégètes critiques qui ont recouru aux hypothèses les plus fantaisistes pour accommoder ce récit à leurs idées préconçues. Voyez nos observations à cet égard dans l'alinéa consacré à la question rédactionnelle.

Verset 47. Le nom de monceau-témoin est donné par Laban en araméen, langue de sa famille (v. 20), יְגַר שָׂהֲדוּתָא, par Jacob en hébreu, langue de Chanaan, גַּל עֵד. Ce dernier nom devait être strictement גַּל עֵדוּת, mais la désinence d'abstraction a été omise afin d'y assimiler le nom courant de la montagne, גִּלְעָד.

Versets 48-50. Le narrateur explique les noms géographiques גלעד et מצפה par les paroles que Laban a prononcées à cette occasion, mais traduites en hébreu. — Le sujet de קרא n'est pas Laban, qui ignorait l'hébreu, mais le peuple du pays qui parlait cette langue. De plus, le second nom, מצפה, montre indubitablement que le premier l'est également. Par conséquent, il faut ponctuer גִּלְעָד, « Galaad », au lieu de גַּלְעֵד, « monceau-témoin », qui figure déjà au verset précédent. — Le nom propre המצפה est expliqué par יצף, « que Yahwé regarde attentivement ce qui se passera entre nous après la séparation afin de venger l'infraction de quelque côté qu'elle vienne ». En bon père il adjure Jacob de ne point maltraiter ses filles, et de ne point épouser d'autres femmes aussi longtemps qu'elles vivront (על בנתי; cf. XXVIII, 9).

Versets 51-52. Jusque-là Laban ne visait que l'intérêt présent de ses filles, le moment est venu de considérer le pacte comme un traité d'alliance future, engageant en même temps les descendants des deux contractants. L'interlocuteur est toujours Laban, qui sait que son associé est particulièrement protégé par la Divinité. Il prend donc pour témoin le tertre sur

lequel ils ont fait leur repas ensemble et la stèle érigée à la Divinité que ni l'un ni l'autre ne doivent dépasser cette limite avec l'intention de se nuire. Par l'expression « moi et toi » Laban entend les races issues d'eux, lesquelles ne doivent pas chercher à envahir leurs territoires respectifs. — Le verbe ירה est choisi intentionnellement parce qu'il peut s'appliquer aussi bien à l'amoncellement des pierres, גַל, qu'à l'érection de la stèle, מַצֵּבָה, mais, au lieu de יָרִיתִי, il faut lire sans aucun doute יָרִיתָ, « tu as fait lever », car ces deux opérations ont été faites l'une par Jacob personnellement (45), l'autre par son ordre (46).

Verset 53. Les אלהי אביהם sont ordinairement envisagés comme un résumé des noms d'Abraham et de Nahor qui sont mentionnés au début du verset, mais, dans ce cas, il aurait fallu le pluriel אבותם. On s'est également heurté à la position légèrement isolée de ces mots. La vérité est qu'ils se trouvent bien en place, sauf à les faire précéder d'un ו conjonctif. L'expression « leur père » fait allusion à Taré, père d'Abraham et de Nahor. Les dieux de l'ancêtre commun sont les divinités de la Chaldée, berceau de toute la famille; les dieux de Nahor sont ceux de la ville de Haran et le dieu d'Abraham est Yahwé. Le groupe ואלהי אביהם devait suivre immédiatement la mention des dieux de Nahor, puisque ces trois sortes de divinités forment le sujet du verbe ישפטו בינינו, mais il a été placé après le complément afin d'éviter une trop grande longueur dans la première partie de la phrase. Cette exigence d'équilibre détermine souvent le déplacement d'un membre de phrase et nous en avons déjà eu plusieurs exemples dans les chapitres précédents de la Genèse. — Jacob jure par la *crainte* (פחד), de son père Isaac, c'est-à-dire par le Dieu qu'il a craint et adoré (42). Abraham reconnut Yahwé à l'âge de soixante-quinze ans (XII, 4), tandis qu'Isaac a été élevé dans son culte; c'est pourquoi Jacob attache plus de solennité à la mention du Dieu de son père.

Verset 54. A la veille de se séparer, Jacob prépare un festin auquel il invite ses frères (אחיו), c'est-à-dire Laban avec ses

gens, devenus ses alliés. Comme les bêtes égorgées pour le repas avaient dans l'antiquité un caractère sacrificatoire, il est vraisemblable que leur sang a été versé sur la stèle en qualité de libation, ce qui a rehaussé le prestige de la nouvelle alliance. — Par l'expression בָּהָר on doit certainement entendre le הר המצפה dont il a été primitivement question au verset 25.

Chap. XXXII, verset 1. לְבָנָיו, « ses fils », c'est-à-dire Jacob qui lui est cher comme un fils et ses petits-enfants. — ולְבנתיו, « et ses filles » y inclus sa petite-fille Dina.

Verset 2. En continuant son chemin, il fut rencontré par des anges d'Élohîm. L'expression ויפגעו בו מלאכי אלהים, au lieu de ויפגע במלאכי אלהים (XXVIII, 11), a pour but d'indiquer que ces anges ont été envoyés expressément pour assurer Jacob de la protection divine dans les vicissitudes qu'il aura encore à éprouver avant d'arriver chez ses parents.

Verset 3. Aussitôt qu'il les vit, כאשר ראם, il reconnut qu'ils étaient des anges, parce que les anges imposent par leur figure éminemment majestueuse (Juges, XIII, 6). — Le nom de מַחֲנַיִם ferait allusion à ces deux camps qui se trouvaient ensemble près de cette ville. La désinence du duel semble primitive, car le pluriel מַחֲנִים, « campements ouverts », ne se présente pas comme un nom propre; la conjecture (Philippi) que מַחֲנַיִם est une transformation tardive de מַחֲנָם en מַחֲנָן est peu vraisemblable; la terminaison ָם — ou ָן — n'affecte jamais les noms formés par le מ affixe.

UNITÉ RÉDACTIONNELLE

A. — XXVIII, 10-22.

Ce récit, dont l'unité s'aperçoit déjà à l'œil le moins expert, a eu le don de soulever les plus grandes difficultés chez les critiques modernes. L'idée qu'ils se font de la distinction fondamentale entre les noms divins Élohîm et Yahwé se heurte ici à des difficultés insurmontables. En effet, le verset 12 contient

le nom Élohîm, tandis que le verset suivant a deux fois Yahwé. Ce dernier nom figure également au verset 16, tandis que les versets 17, 20, 22 ont exclusivement Élohîm. Pour comble d'embarras, la phrase si claire והיה יהוה לי לאלהים du verset 21 les contient tous deux. C'était la meilleure occasion de concevoir des doutes sur la solidité d'un système qui se heurte à de pareils écueils. Malheureusement, l'esprit systématique ne pense jamais au retour, et voici ce qu'on a imaginé pour vaincre ces difficultés. On a distribué ce petit récit aux deux auteurs principaux B et C, en gratifiant le premier des passages à Élohîm, le second de ceux à Yahwé ; quant au passage où Yahwé et Élohîm se trouvent côte à côte, on l'a attribué tout naturellement à un auteur indifférent sur ce point, savoir au compilateur des deux documents, c'est-à-dire au rédacteur. On le voit, le moyen est d'une simplicité primitive et d'une force irrésistible. Cependant, l'assertion seule, de quelque autorité qu'elle nous vienne, ne remplacera jamais les preuves positives, et celles-ci se trouvent précisément du côté de l'hypothèse de l'unité rédactionnelle. Afin d'éviter toute méprise, nous allons donner l'excellent résumé du regretté Dillmann à ce sujet, en nous réservant de présenter ensuite les raisons qui nous empêchent d'adhérer à cette solution.

« Le morceau attache, par les déterminations de lieu מבאר שבע et חרנה, le verset 10 à xxvi, 23 suiv. et xxvii, 43, et montre en יהוה et les promesses 13 à 16, selon la teneur et l'expression (cf. xiii, 14 ; xvi ; xii, 3 ; xviii, 18), dans נצב על, 13, פרץ, 14 et אדמה, 14 suiv., la main de C. Mais les versets 11 suiv., 17-22 ont אלהים, et pendant qu'on ne saurait penser à A comme auteur à cause de xxv, 9-15, la référence prise dans xxi, 13 ; xxxv, 3, 7, à ces versets, prouve leur appartenance à l'écrit de B (Kn. Hupf. Bœhm. Schr. Wl. KS.) : les expressions פגע בּ, 11 (xxxii, 2), השכים בבקר, 18 (xx, 8 ; xxi, 14 ; xxii, 3), ainsi que la dîme, 22, et le songe, 12 (xx, 3 et fr.), la confirment. D'après cela, R a lié ensemble ici une narration de B, qui a sa pointe dans la sainteté de Béthel, de la pierre et du vœu de Jacob, avec une narration semblable de C qui relevait particulièrement les promesses de Dieu

à Jacob. Pour le verset 19 *a*, on peut douter à quelle source il peut être ramené; vraisemblablement aux deux, puisqu'il est indispensable dans l'un et dans l'autre; notamment B suppose dans xxx, 13; xxxv, 3, le nom de Béthel déjà existant (contre Hupf). Par contre, le mot האדמה et la dispensabilité du verset 16 à côté de 17 défendent de faire dériver de B le verset 15 suiv. Justement la juxtaposition des versets 16 et 17 prouve également qu'il y a ici deux sources combinées ensemble et non une narration de B remaniée par R (Bœhm) ou par l'harmoniste de *JE* (Kuen. O.[2] 145, 247); de plus, la teneur du verset 16 est trop naïve pour R ou *JE*, et dans xxxii, 13, il y a chez C une référence à xxviii, 14 (comparez aussi xxxii, 10, avec xxviii, 15); mais dans xii, 8, il y a chez C un lieu consacré près de Béthel, mais non Béthel même. Le verset 19 *b* vient de R, 21 *b*, est pris de C ou bien est formé par R[1] ».

1. Das Stück knüpft durch die Ortsbestimmung מִבְּאֵר שֶׁבַע u. חרנה V. 10 an 26, 323 ff. u. 27, 43 an, u. zeigt in יהוה u. den Verheissungen V. 13-15 nacht Inhalt u. Ausdruck (vgl. 13, 14. 16. 12, 3. 18, 18) in נִצָּב עַל 13, פָּרַץ 14 u. אֲדָמָה 14 f. die Hand des C. Allein V. 11 f. 17-22 haben אלהים u. während an A als vrf. wegen 35, 9-15 nicht gedacht werden kann, erweist die Rückbeziehung, welche in 31, 13. 35, 3. 7 auf diese Verse genommen wird, die Zugehörigkeit derselben zu der Schrift des B (Kn. Hupf. Böhm. Schr. Wl. Kitt., KS.) : die Ausdrücke פָּגַע בְּ 11 (32, 2), הִשְׁכִּים בַּבֹּקֶר 18 (20, 8. 21, 14. 22, 3), sowie der Zehnte 22 u. der Traum 12 (20, 3 u. ö.) bestätigen das. Demnach hat R hier eine Erzählung des B, die ihre Spitze in der Heiligkeit Bethels u. des Jacobsteins u. in dem Gelübde Jacob's hat, u. eine ähnliche des C, welche den Nachdruck auf die Verheissungen Gottes an Jacob legte zusammengearbeitet. Bei V. 19 a kann man zweifeln, auf welche Quelle er zurückgehe; war scheinlich auf beide, da er in keiner entbehrlich ist, nam. B in 31, 13. 35, 3 den Namen Bethel als schon vorhanden voraussetzt (gegen Hupf.). Dagegen V. 15 f. von B abzuleiten (Kn.), verbietet הָאֲדָמָה u. die Entbehrlichkeit von V. 16 neben 17. Gerade V. 16 neben 17 beweist auch, dass hier 2 Quellen zusammen gearbeitet sind, nicht aber eine erzählung von B durch R (Böhm.) oder den Harmonisten von J E (Kuen. O.[2] 145. 247) blos überarbeitet ist: auch der Inhalt des V. 16 ist für R oder J E zu naiv, u. in 32, 13 ist bei C auf 28, 14 zurückgeblickt (vgl. auch 32, 10 mit 28, 15); in 12, 8 aber ist bei C durch Abr. doch nur ein Ort bei Bethel, nicht dieses selbst geweiht. V. 19 *b* stammt von R 21 *b* ist entweder aus C genommen oder von R gestaltet.

Examinons de plus près la valeur de ces preuves une à une et voyons si elles sont suffisantes pour appuyer l'idée d'une diversité d'auteurs dans cette courte narration :

1) Les références du verset 10 à xxvi, 23 et xxvii, 43, qui mentionnent respectivement les noms de Bersabée et de Ḥârân, sont parfaitement claires, mais la question n'est pas là. Il s'agit uniquement de savoir si le narrateur a connu ou non les versets xxviii, 5 et 7 (6). Les critiques penchent vers la négative, puisqu'ils voient dans le dernier passage l'œuvre d'un auteur plus récent. La considération suivante semble de nature à ébranler cette assertion, que nous avons trouvée fallacieuse plus haut pour des raisons d'un ordre différent. Dans xxvii, 43, c'est Rébecca qui conseille à Jacob de s'enfuir à Ḥârân, chez son frère Laban, afin d'échapper au péril qui le menace de la part de son frère Ésaü. Est-il bien naturel de penser que Jacob se soit mis immédiatement en route sans seulement connaître l'avis de son père, et, de plus, pense-t-on sérieusement que Rébecca elle-même, après avoir averti Jacob du danger qu'il courait, n'ait pas informé Isaac du plan qu'elle avait conçu pour sauver son cadet et n'ait pas cherché à présenter ce dernier à son vieux père avant de partir? On voit donc que le simple bon sens, fondé sur l'observation de ce qui se passe presque journellement dans les familles, nous oblige déjà à considérer le passage xxviii, 1-7 (6) comme le complément indispensable de xxvii, 43-45. Il s'ensuit forcément que la totalité du récit tel que nous l'avons aujourd'hui se trouvait déjà sous les yeux du narrateur lorsqu'il écrivait le verset 10. On le voit d'ailleurs par le verbe וילך qui rappelle distinctement קום לך du verset 2. Nous pouvons ajouter encore un autre argument : un auteur qui se serait rattaché immédiatement à xxvii, 43-45, aurait employé le verbe ברח qui y figure, tout comme l'a fait le prophète Osée dans le verset cité plus haut ויברח יעקב שדה ארם.

2) La connexion primitive entre les versets 10 et 11-12 résulte déjà du caractère indispensable de ces derniers. Si on les retire, tout le reste devient incompréhensible, puisque eux seuls contiennent les notions de l'importance du lieu, de la pierre consacrée, du sommeil de Jacob et de son rêve avec la vision

de l'échelle qui sert de passage aux anges, données qui forment un ensemble de détails auxquels il est fait allusion dans la suite. Les critiques nous disent, il est vrai, que les deux auteurs B et C avaient sur ces points une tradition concordante, mais alors on ne comprend guère pourquoi le rédacteur, après avoir emprunté le verset 10 à C, n'a pas continué son récit par le texte du même auteur, texte auquel il revient aussitôt, à partir du verset 13. Cette continuation de la même source était d'autant plus nécessaire qu'en ce faisant il aurait évité l'inconvénient d'employer, à quelques mots de distance, deux noms divins différents qui, dans l'hypothèse des critiques, devaient le choquer au moins autant que les exégètes modernes. Nous pouvons même aller plus loin et demander pourquoi il n'a pas changé Élohîm en Yahwé pour rendre son récit plus uni. Outre ces points d'interrogation auxquels les partisans de l'hypothèse documentaire sont incapables de donner une réponse satisfaisante, l'unité de 10-19 suiv. résulte avec certitude de l'emploi commun du terme presque liturgique מקום dans les versets 11, 16, 17 et 19. Cette quintuple répétition du même terme éminemment religieux atteste l'unité de facture et d'esprit dans tout le récit, et montre en même temps la fragilité de l'idée qui établit une distinction tranchée entre Élohîm et Yahwé. Quant à l'hypothèse suivant laquelle le rédacteur aurait combiné dans 11-12 la rédaction de B qui gravitait sur la sainteté de Béthel, de la pierre de Jacob et de son vœu, avec celle de C qui marquait surtout les promesses faites par Dieu à Jacob, il nous est permis d'y voir une simple échappatoire et un effort aussi gratuit que désespéré pour cacher les défauts d'un système prêt à s'écrouler : la sainteté du lieu devait, en bonne logique, paraître infiniment plus importante au yahwéiste qu'à l'élohiste; le titre solennel de בית יהוה, appliqué uniquement au temple de Jérusalem par tous les anciens écrivains de la Bible, le prouve suffisamment; l'argument pèche donc par sa base et se retourne contre ceux qui l'ont produit.

3) Cette dernière considération montre en même temps l'impossibilité de regarder le verset 17 comme une superféta-

tion du verset 16. L'exclamation si solennelle מה נורא המקום הזה, ainsi que l'affirmation זה שער השמים, ne sont pas intelligibles sans le récit 12-13 qui y groupe Yahwé et les anges autour de l'échelle céleste. La ressource d'assigner ce verset à un rédacteur qui aurait mêlé B et C est purement gratuite et sort de l'ordre scientifique. L'unité de ce verset entraîne celle des quatre versets suivants, c'est-à-dire de l'ensemble de la narration. Quant à l'usage du nom Élohîm dans ce passage, il a été déterminé par la situation. En face de la conviction que le temple de Moriya est le seul בית יהוה sur la terre, les anciens sanctuaires patriarcaux ne pouvaient être que des בית אלהים (v. 17), désignation qui, dans ce contexte, se recommandait déjà par le nom de ville בית־אל (v. 19 et 22). Au verset 20 où il y a une phrase conditionnelle, l'expression אם יהיה יהוה עמדי aurait été inconvenante parce qu'elle mettait en doute la sincérité de Yahwé; le narrateur a donc été amené à se servir du nom אלהים. Enfin, en ce qui concerne l'alternance des noms divins והיה יהוה לי לאלהים (v. 21), elle est tellement naturelle qu'il me paraît superflu de la justifier. Fait singulier, cette phrase donne un mal immense aux partisans du système documentaire; dans leur désarroi, ils la déclarent interpolation. Le coupable serait R qui l'aurait peut-être empruntée à C (Dillm.). Ce point d'interrogation sauveur n'est pas à négliger; cependant, serait-il trop indiscret de demander si la possibilité admise que C ait employé, dans un trait de plume, Yahwé et Élohîm sans en être choqué en aucune façon, n'équivaut pas à un aveu déguisé de la fragilité originelle du système?

B. — Chap. XXIX-XXXI.

L'unité de ce récit, admise par M. Wellhausen, au moins pour le passage XXIX-XXX, disparaît tout à fait dans le système de Dillmann. D'après ce savant, notre texte représenterait en gros un mélange de C et B, tandis que la main de A serait sensible dans XXIX, 24, 29; XXX, 22 *a*, et comme possible aussi dans XXX, 4 *a*, 9 *b*. Pour simplifier l'examen nous nous occuperons d'abord de cette dernière hypothèse. Les versets 24 et 29, légèrement attachés et sans nécessité pour XXX,

3, 4 et 9 *a*, rappellent aussi par le style la manière de A et seront des données de cet auteur ajoutées par le rédacteur (V. 24 *auch* 29, *beide nur lose angefügt u. für* 30, 2. 4. 9 *f. nicht nothwendig, erinnern auch stylistisch an* A *u. werden* (Kn.Wl.) *von* R *eingefügte Angaben des* A *sein* (Ver. 46, 18. 25). En faisant entièrement abstraction de l'affirmation relative au style qui vient d'une impression personnelle et changeant selon le goût, j'avoue que la suppression de ces deux versets est absolument inconcevable. Pour s'en convaincre on n'a qu'à comparer le récit analogue de XVI, 1-3, où le narrateur donne le nom de la servante de Sara et raconte ensuite comment cette servante a été présentée à Abraham par Sara elle-même pour en faire son épouse. La mention préalable des deux servantes destinées à devenir les femmes de Jacob révèle donc une remarquable conséquence dans le style de l'écrivain principal. Dans le résumé XLVI, 18, 25, cette particularité a pu être effacée sans inconvénient comme dans XXI, 6, au sujet de Hagar. Quant à la place réservée à cette mention elle ne pouvait être mieux choisie. Comme cadeau de noces, le don des esclaves à ses filles a naturellement eu lieu le soir même de la noce afin d'assister les jeunes mariées dans l'arrangement de leur toilette et le service de la nouvelle maison. Un autre auteur ou un rédacteur postérieur n'aurait été ni aussi conséquent ni aussi exact, et cette raison suffit pour déclarer l'ingérence de A purement imaginaire.

Le partage du reste du texte entre deux auteurs différents B et C n'est guère mieux fondé. D'après les critiques XXIX, 1, serait de B, tandis que 2-14 ou 15 *a* viendraient de C; mais l'inadmissibilité de la première assertion est des plus évidentes. Dans ce cas le verset ne peut être, et Dillmann le remarque explicitement, que la suite de XXVIII, 20-23, passage élohiste qui relate le vœu de Jacob; or, l'expression: « Et Jacob leva les pieds, etc. », exprimant si énergiquement l'assurance du patriarche, se rapporte visiblement aux promesses de protection que Dieu lui a faites, d'après XXVIII, 13-15, qui est un passage yahwéiste. Voilà une preuve tangible que la différence des noms divins est dépourvue de toute valeur critique. En même temps, l'unité de XXIX, 1-15 *a*, devient incontestable. D'autre part, la con-

nexion des deux moitiés du verset 15 l'une avec l'autre, ainsi que le rapport étroit de ce verset avec le passage suivant, ressort suffisamment de mon commentaire, et il me paraît absolument superflu d'y revenir encore.

Dans l'histoire des naissances, où domine le nom de Yahwé, les critiques trouvent naturellement l'œuvre du yahwéiste ou C, mais ils sont obligés d'attribuer à B les passages qui contiennent le nom d'Élohîm. Il en résulte le schéma suivant : Le yahwéiste connaît six fils de Jacob : Ruben, Siméon, Lévi, Juda, Gad, Aser, et l'élohiste également six, mais de noms très différents : Dan, Naphtalî, Issachar, Zabulon, Joseph et Benjamin. En bonne logique, on doit conclure que Jacob n'avait que six fils et que c'est le rédacteur seul qui, sauf quelques interpolations, a juxtaposé ces deux récits l'un à l'autre. Voilà donc un dilemme dans toute sa brutalité : si les documents C et B représentent deux traditions indépendantes, la légende des douze tribus primitives d'Israël n'existe pas ; si, au contraire, on admet ce nombre, et il est absolument impossible de ne pas l'admettre à cause de la division duodécimale de la Palestine, la différence des sources d'après les noms divins devient illusoire. Cependant les critiques ne sont jamais en défaut d'expédients pour ménager le chou et la chèvre. Ils ont une échappatoire infaillible : sur les douze naissances les deux sources étaient d'accord et elles les racontaient à peu près dans le même ordre, mais le rédacteur a combiné la première moitié de C avec la seconde moitié de B et, de plus, il s'est donné le plaisir de brouiller pas mal l'ordre et le style par certaines dislocations et interpolations. Ceux qui cherchent à s'éclairer estimeront à sa juste valeur cette assertion émoussée par un trop fréquent usage.

Il est presque inutile d'ajouter que l'emploi de אמה au lieu de שפחה ne prouve nullement pour xxx, 1-3 *a*, malgré le nom אלהים qui y figure, une rédaction différente de celle des passages ambiants ; du reste, שפחה se trouve à côté de אלהים dans xxx, 18. Les expressions populaires et archaïques התחת אלהים אנכי (xxx, 2), נפתולי אלהים (v. 8), זבדני אלהים (v. 28) et ויזכר אלהים (v. 22) ont entraîné l'usage du même nom dans les versets 6, 17, 18, 22, 23. Au verset 24 le nom de

יהוה est de rigueur, la locution יֹסֵף אלהים ou יוסיף א׳ étant hors d'usage, excepté dans la phrase archaïque (יעשון) כה יעשה אלהים וכה יוסף (יוסיפו). Dans la suite, יהוה se présente toujours quand il s'agit particulièrement du Dieu de Jacob (xxx, 27, 30; xxxi, 3, 49). Dans les entretiens de Jacob avec ses femmes ou avec son beau-père, le nom archaïque de אלהים est mieux en situation; il est encore plus nécessaire dans xxxi, 3, 4, car la composition מלאכי יהוה n'est pas usitée, et cette circonstance a déterminé de son côté le מחנה אלהים du verset suivant. Les traces du dualisme rédactionnel qu'on prétend trouver dans le récit relatif à l'acquisition de troupeaux par Jacob sont imperceptibles pour tous ceux qui accordent à l'auteur la liberté de varier ses expressions. Sur la durée des naissances des fils de Jacob voyez le commentaire du verset xxx, 25.

En ce qui concerne enfin le récit du retour de Ḥârân (xxxi, 1-xxxii, 3), son origine élohiste n° 1 est naturellement admise par suite des mots אלהים et אמה qu'on y lit. Exception est faite du verset 18 qui, à cause des mots ואת־כל, ארץ כנען ,פדן ארם ,קנין ,רכש ,רְכֻשׁ et la forme diffuse de la rédaction, est attribué à A. Pauvre A! il n'a pu sauver de tout son récit qu'un seul verset, et encore un verset si mal rédigé! Et que dire d'un diascévaste qui, ayant sous les yeux un texte excellent, s'amuse à le tronquer afin d'interpoler un méchant verset d'un auteur qu'il avait délaissé jusqu'alors? L'auteur C est moins à plaindre, le rédacteur lui ayant emprunté les versets 1 et 3, vraisemblablement ויקם ויעבר את הנהר (v. 21) et certainement v. 25 et 27 (Dillm., *Gen.*, p. 350). Cependant la connexion des versets 1, 2 et 3 résulte de cette réflexion que la fuite de Jacob ne s'explique que par la crainte que l'hostilité de Laban et de ses fils envers lui ne le prive un beau jour du fruit de ses travaux, comme c'est d'ailleurs formellement énoncé au verset 31. La remarque sur le verset 21 perd toute consistance quand on sait que הנהר ne désigne pas l'Euphrate, mais le fleuve sud de la Damascène. La remarque relative au verset 25 qui vise la prétendue contradiction avec

23 *b* disparaît par le rétablissement de la leçon exacte (voyez le commentaire). Quant à l'origine de 27, Dillmann lui-même est devenu hésitant plus loin (*Gen.*, p 353). En rétablissant וַתַּעֲזֹב אִתִּי, au lieu de la locution impossible וַתִּגְנֹב אֹתִי, toute supposition d'interpolation devient arbitraire et le verset 27 forme le complément naturel du verset 26 au lieu d'en être un doublet comme l'affirment les savants que j'ai en vue.

L'existence de doublets dans le passage 45-54 est enfin plus apparente que réelle. Elle perd toute base par suite de la leçon aussi inéluctable qu'évidente וְהָיָה גַל עֵד pour וְהָיָה לְעֵד au verset 44 (voir le commentaire). Les deux versets suivants relatent dans un ordre impeccable, l'un l'érection de la stèle votive, מַצֵּבָה, qui donne un caractère éminemment religieux à l'alliance projetée, l'autre l'élévation du גַּל et le repas qui y est pris en commun par les parties contractantes, circonstance dans laquelle le tertre reçut son nom primitif en deux langues (v. 47). Suit immédiatement l'énumération des devoirs familliaux de Jacob, dont le גַּל était le symbole (v. 48 *a* et 50) ; mais cette phrase est interrompue par une parenthèse qui explique les les noms usuels de גִּלְעָד (48 *b*) et de מִצְפָּה (49; voyez le commentaire). Comme la donnée qui assimile גַּלְעֵד à גִּלְעָד est un complément indispensable du verset précédent, elle ne peut qu'appartenir au même auteur. Cette nécessité ramène logiquement à la même source l'explication de מצפה du verset 49, nom qui désigne la place où se trouvait le campement de Jacob. L'unité de 46-50 n'est donc pas susceptible du moindre doute et les prétendus doublets s'évanouissent devant l'interprétation exacte de ce passage qu'on a obscurci, on ne sait pourquoi, par la confusion de מצפה avec מצבה, erreur d'autant plus étonnante que ces deux objets ne se trouvent pas sur le même lieu : la « stèle », comme le « monceau », est située sur le mont Galaad proprement dit, tandis que la « Vigie » se trouve à quelque distance vers le sud (Juges, XI, 29). Fait remarquable, la présence de יהוה à côté de אלהים dans 49-50, qui est absolument parallèle à אלהי אברהם ואלהי נחור du ver-

set 53 et par conséquent d'une authenticité incontestable, ennuie vivement les critiques, mais au lieu de reconnaître le mal fondé de leur système, ils l'attribuent, contre toute évidence, à l'ingérence du rédacteur, lequel devient ainsi le bouc émissaire de toutes les incohérences que, par un reste de scrupule, on ne veut pas assigner aux auteurs originaux. Il est à peine nécessaire d'ajouter que les opérations chirurgicales que les critiques font subir aux versets 50 et 51, en considérant הנה עד הגל הזה ו et הגל הזה ו comme ayant été interpolés par le même rédacteur qui aurait cherché à rétablir l'harmonie entre B et C, ne leur ont été inspirées que par le besoin de soutenir un système aux abois. Jamais, à ma connaissance, un texte ancien n'a été torturé avec un sans-gêne pareil ; je doute fort que ce soit un procédé vraiment scientifique.

J. HALÉVY.

Notes pour l'interprétation des Psaumes.

(Suite[1].)

PSAUME XLVI.

Verset 2. La leçon נמצא מאֹד est évidemment corrompue et la correction נִמְצָא תָמִיד (Graetz) laisse encore inexpliquée la forme masculine du participe. Le mieux sera de prendre le préfixe de נמצא pour l'indice de la première personne du pluriel et de suppléer la préposition בּוֹ, « nous trouvons toujours en lui une aide dans la détresse ».

Verset 3. בהמיר n'offrant pas de sens acceptable, il faut adopter la correction בְּהִמּוֹג, proposée déjà par Krochmal.

1. Voir le fascicule d'octobre 1893, p. 289-302, le fascicule de janvier 1894, p. 1-12, le fascicule d'avril, p. 97-101, le fascicule de juillet, p. 215-223, le fascicule d'octobre, p. 289-307, le fascicule de janvier 1895, p. 25-53, le fascicule d'avril, p. 130-146, et le fascicule de janvier 1896, p. 20-42.

Verset 4. Le suffixe de בגאותו, ainsi que celui de מימיו, se rapporte à Dieu. — Avant סלה il manque peut-être le refrain qui se trouve aux versets 8 et 12.

Verset 5. נהר פלגיו, inversion poétique pour פלגי נהר; l'auteur pense au courant d'eau souterrain qui alimente les puits et les sources de la ville de Jérusalem. Il exprime sa satisfaction de voir que, malgré la violence du tremblement de terre, les sources de Jérusalem, au lieu de tarir, ont continué à couler abondamment.

Verset 6. Le secours de Dieu est venu vers l'apparition du matin (לפנות בקר); alors toute crainte a cessé à Jérusalem.

Verset 7. Au contraire ce sont les autres peuples et les autres pays qui s'écroulent (מטו) en rugissant (המו) comme s'ils étaient renversés par une catastrophe générale.

Verset 9. Les « ruines » (שמות) personnifieraient les peuples tombés; cependant la leçon שם אותות (Graetz) convient mieux après מפעלות.

Verset 10. Par un optimisme propre aux poètes bibliques, l'auteur considère la catastrophe momentanément éprouvée par l'ennemi comme une nouvelle ère qui mettra fin à la guerre des peuples entre eux.

Verset 11. הרפו, « cessez », sous-entendu « toute crainte ». Ces paroles s'adressent aux habitants de la ville sainte et non aux peuples de la terre (Graetz).

TRADUCTION

2. Élohim est pour nous un abri, un refuge,
En lui nous trouvons toujours une aide dans la détresse.

*
* *

3. Voilà pourquoi nous sommes sans crainte lorsque la terre se désagrège,
Lorsque les montagnes glissent au milieu des mers.
4. Les eaux rugissent, se troublent;
Par la (poussée) superbe (de Dieu) les montagnes s'ébranlent;

*
* *

5. Mais les flots du fleuve réjouissent la ville d'Élohim,
La plus sainte des demeures du Très-Haut.

6. Élohîm est au milieu d'elle, elle reste inébranlable,
Élohîm lui vient en aide au point du jour.

***

7. Les peuples rugissent, les royaumes s'affaissent;
Il fait entendre sa voix et la terre se liquéfie.
8. Yahwé Ṣabaot est avec nous,
Le Dieu de Jacob est notre citadelle.

***

9. Allez voir les œuvres de Yahwé,
Les miracles qu'il a faits sur la terre.
10. Il a fait cesser la guerre jusqu'aux extrémités du monde,
Il a brisé les arcs, fracassé les lances;
Les chars de guerre, il les a brûlés par le feu.

***

11. Rassurez-vous et apprenez que je suis Élohîm;
Je suis élevé au milieu des peuples,
Je suis élevé dans le monde.

***

12. Yahwé Ṣabaot est avec nous,
Le Dieu de Jacob est notre citadelle.

Le psalmiste compare à un tremblement de terre la chute d'une grande puissance ennemie. Il cherche à calmer la terreur causée à Jérusalem par cette commotion violente qui menace de l'entraîner dans sa ruine, et prévoit le commencement d'une ère de paix universelle et profitable au développement de la nation. L'événement visé est probablement l'écroulement de la puissance assyrienne à la suite de la chute de Ninive (vers 606 av. J.-C.). L'invasion des Scythes jusqu'à la frontière d'Égypte, qui pouvait avoir les plus graves conséquences pour la Judée et sa capitale, n'a touché que la Philistie et s'est évanouie comme par miracle. C'était le moment d'espérer que les peuples, fatigués et affaiblis, inaugureraient désormais une ère de paix réparatrice.

PSAUME XLVII.

Verset 2. תקעו כף, « frappez des mains » en signe de joie ; cf. Nahum, III, 19; Graetz prend à tort ces mots pour une expression de regret.

Verset 4. Le verbe ידבר est unique; le contexte seul lui donne le sens de « soumettre » et la forme de l'imparfait doit indiquer ici un fait passé.

Verset 5. L'expression « il a choisi pour nous notre pays d'héritage » peut indiquer que les peuples vaincus avaient l'intention de transporter leurs prisonniers de guerre dans des pays étrangers si leur entreprise avait réussi. Il est cependant plus probable qu'il s'agit simplement de la conquête de la Palestine dans l'antiquité.

Verset 6. Au lieu de עלה, qui n'offre guère de sens dans ce contexte, il faut évidemment lire עֲלֵה, « monte, sois exalté ».

Verset 8. L'expression זמרו משכיל montre que משכיל désigne une espèce de poésie élogieuse comme le dithyrambe et l'ode.

Verset 10. A lire עִם au lieu de עַם. — מגני ארץ, « les boucliers de la terre », c'est-à-dire les protecteurs, les chefs du peuple.

TRADUCTION

2. Ensemble, ô peuples, battez des mains,
Exaltez Élohîm par le chant de cantiques,
3. Car Yahwé est sublime, majestueux,
Un grand roi sur la terre.

***

4. Il nous a soumis les rois,
Il a placé les nations sous nos pieds.
5. Il nous a choisi un pays d'héritage,
La gloire de Jacob qu'il aime.

***

6. Sois exalté, Élohîm, par la jubilation,
Yahwé, par le son du cor.

***

7. Psalmodiez à Élohîm, psalmodiez;
Psalmodiez à notre roi, psalmodiez!
8. Car Élohîm est le roi de toute la terre,
Psalmodiez-(lui) un maskil.

***

9. Élohîm gouverne les peuples,
Élohîm s'est assis sur son trône saint.

10. Les nobles des peuples se sont assemblés
Avec le Dieu d'Abraham.
A Élohim appartiennent les protecteurs de la terre,
Il est le plus élevé.

Psaume commémorant la visite faite à Jérusalem par de nobles étrangers, probablement des satrapes, lesquels auraient, suivant la coutume, envoyé des offrandes au temple. De tels faits n'étaient pas rares; il est donc impossible de savoir si notre poème est le produit de l'époque perse ou de l'époque des Séleucides.

Psaume XLVIII.

Verset 3. יפה נוף ne peut pas signifier « belle branche » (*schöner Zweig*, Graetz), mais « la plus belle des branches » ou plutôt « des provinces », le mot נוף ayant ces deux significations.

Verset 5. נועדו, « se sont concertés » pour agir ensemble et sont en effet passés (עברו) devant la ville.

Verset 6. נחפזו, « ils se sont empressés », sous-entendu « de partir ».

Verset 9. כאשר שמענו, « comme nous avons entendu », savoir « de nos ancêtres ».

Verset 10. דמינו, mot à mot « nous avons comparé », c'est-à-dire « nous avons médité ».

Verset 11. Il vaut peut-être mieux lire עד au lieu de על (Graetz).

Verset 13. הקיפוה, « marchez autour d'elle » pour inspecter le mur d'enceinte. — ספרו, « comptez (ses tours) », c'est-à-dire : complétez-en le nombre nécessaire.

Verset 14. לחילה est pour לְחֵילָהּ. Le substantif n'est pas ici חַיִל, « armée » (Graetz), mais חֵיל, « le second mur de la circonvallation » (Lamentations, II, 8). — פסגו dénominatif de פסגה, « hauteur, colline » ; il s'agit des murs qui entouraient le palais et qui faisaient souvent office de citadelles (Lamentation, II, 7).

Verset 15. La phrase הוא ינהגנו על־מות n'offre guère de sens intelligible. J'estime qu'on peut sans faire violence au texte reçu supposer la chute de deux lettres et lire הוא ינהגנו על מנחות, « il nous conduit vers le repos », c'est-à-dire : il nous assure le repos en faisant réussir l'œuvre des fortifications. Pour l'expression, comparez על מי מנחות ינהלני (ps. XXII, 2).

TRADUCTION

2. Yahwé est grand et éminemment loué
Dans la ville de notre Dieu, (située sur) sa montagne sacrée.



3. Un lieu au beau site, plaisir de toute la terre,
Est le mont Sion, côté nord, ville du grand roi.
4. Élohim dans ses palais
Prodigue sa protection.

* * *

5. Voici, les rois s'étant concertés
Y ont passé ensemble.
6. A peine ont-il vu la ville qu'ils ont été stupéfiés;
Effrayés, ils se sont promptement retirés.

* * *

7. Ils y ont été saisis de tremblement,
De douleurs comme la femme qui accouche.
8. C'était comme le vent de l'est
Qui brise le navire de Tharsis.



9. Ce que nous avons entendu (de nos ancêtres)
Nous venons de le voir dans la ville de notre Dieu;
Qu'Élohim l'assure à tout jamais.



10. Nous méditons, ô Élohim, ta bonté
Au milieu de ton sanctuaire.
11. Ton nom, ô Élohim, comme ta louange,
Est répandu sur toute la terre,
Ta droite est pleine de justice.

* * *

12. Que le mont Sion se réjouisse,
Que les filles de Juda exultent
A cause de tes jugements, ô Yahwé.

*
* *

13. Faites des tournées dans Sion,
Marchez tout autour d'elle,
Comptez ses tours.

*
* *

14. Prêtez attention à son second mur,
Rehaussez ses palais,

*
* *

15. Afin que vous racontiez à la génération suivante
Que lui, Élohim, est notre Dieu à tout jamais;
C'est lui qui nous conduit au repos.

Ce poème célèbre l'achèvement des fortifications de Jérusalem, laquelle joignit dès lors la magnificence de ses palais à la solidité de ses œuvres de défense. Il s'agit visiblement des travaux entrepris par Ézéchias, fait que semble rappeler l'expression ספרו מגדליה (cf. Isaïe, XVIII, 33, et XXII, 10). Les rois qui passent sans oser attaquer la ville sont les généraux de Sennachérib (*ibidem*, X, 8).

Psaume XLIX.

Verset 5. Le mot חידה ne vient pas de la racine חדד, « être aigu » (*Stachellied*, Graetz), mais de la racine חיד, l'arabe حيد, « déviation, détour », ce qui caractérise bien la nature imprévue de la devinette ou de la question mystérieuse.

Verset 6. A lire מימי רע au lieu de בימי רע, — Corrigez également יסבני en יִפְּלֻנִי. Avec ce verset commence l'exposé de la philosophie pratique recommandée par le poète : l'homme n'a pas besoin de vivre dans des transes continuelles en prévision de temps de malheur où sa chute est inévitable.

Versets 7-10. La pensée dominante de ce passage est celle-ci : Ceux qui mettent une grande confiance dans leurs richesses ne sont même pas capables de sauver un frère malade; encore moins peuvent-ils s'assurer eux-mêmes contre la mort ou seulement prolonger leur existence. Donc, conclut philosophique-

ment l'auteur, il est inutile de se tourmenter longtemps avant l'arrivée de la crise inévitable.

Verset 11. Ce passage ne devient intelligible que lorsqu'on corrige כי יראה חכמים ימותו en כי נראה סכלים ימותו, « lorsque nous voyons mourir des insensés ». סכלים forme parallèle avec כסיל ובער. Ces insensés sont précisément ceux qui amassent des richesses pour les laisser aux autres.

Verset 12. A lire d'après les anciennes versions קברם ou קברידהם, « leurs tombeaux », au lieu de קרבם, « leur intérieur ». Après avoir accumulé des biens pour les autres, il ne reste aux riches tout au plus que la vaine gloire de donner leur nom aux monuments qui contiennent leurs tombeaux.

Verset 13. Ce verset forme un refrain qui revient avec quelques variantes au verset 21, et il est facile de voir que la leçon de ce dernier passage est relativement plus exacte. Il convient donc de rétablir dans les deux le mot אדם sans ו conjonction et וְלֹא יָבִין, « et manque de discernement », qui cadre bien avec le parallèle נִדְמוּ, « sont engourdis », au lieu de בַּל יָלִין, « ne reste pas la nuit », qui n'offre aucun sens dans ce contexte. Mais ces deux refrains identiques ont en commun une fausse leçon que personne, à ma connaissance, n'a relevée jusqu'à présent. Le mot בִּיקָר, « dans l'honneur » ou même בִּיקָרוֹ, « dans son honneur », cadre aussi mal que possible, non seulement avec la leçon inexacte בל ילין, mais même avec ולא יבין, d'abord parce que le verbe בין exigerait לִיקָר, ensuite parce que l'idée de méconnaître son honneur est étrangère au sujet de notre psaume. Un regard jeté sur la traduction de Graetz, qui maintient la leçon de notre verset, suffirait seule à le prouver. Voici cette traduction : *Und der Mensch bleibt nicht in seiner Ehre, ist gleich den stummen Thieren*, « et l'homme ne reste pas dans son honneur, il est semblable aux animaux muets ». Outre l'incohérence des idées, il n'y est pas tenu compte de deux circonstances impossibles à négliger : ילין ne signifie pas « rester » en général, mais seulement « passer la nuit ». Puis, נדמו ne signifie jamais « être

muet ». A notre point de vue, au contraire, la cohésion de cette phrase ne laisse rien à désirer ; il faut seulement rétablir, au lieu de l'énigmatique ביקר, le mot très connu בְּעִיר, « bétail » ce qui forme parallèle avec בְּהֵמוֹת : « L'homme est un bétail privé de discernement, il est pareil aux animaux dénués de raison. » La même pensée, revêtue des mêmes expressions, est exprimée par ואני בער ולא אדע בהמות הייתי עמך (ps. LXXII, 22), verset où il faut également ponctuer בְּעִר.

Verset 14. אחריהם, à sous-entendre הבאים, « ceux qui viendront après eux, leurs successeurs ». — Le verbe רצה, « vouloir, agréer », a ici la nuance de « consentir, être d'accord ».

Verset 15. מות est ici la personnification du Šéol; chez les Grecs, Θάνατος était également un nom d'Hadès. — La phrase suivante וירדו בם ישרים לבקר, « et les justes les exploiteront le matin », sort entièrement de l'ordre des idées du contexte et, de plus, ne présente aucun sens satisfaisant. La considération que cette phrase doit contenir un nom parallèle à צאן, « menu bétail », m'a suggéré l'idée que le texte primitif devait porter comme dernier vocable כַּבָּקָר, « comme le gros bétail »; il s'agit donc encore des morts descendus au Séol, remis entre les mains de ceux qui les exploiteront, ce qui implique la ponctuation וְיִרְדּוּ au futur. Les exploiteurs ne peuvent être autres que les démons, et il devient évident que les mots בם ישרים doivent être corrigés en במו שדים et l'ensemble lu et traduit comme il suit : וְיִרְדּוּ בָמוֹ שֵׁדִים כַּבָּקָר, « et les démons les exploiteront comme le gros bétail », naturellement pour les dévorer l'un après l'autre. L'habitude de dévorer les morts est attribuée au chef de l'Hadès (בכור מות) dans Job, XVIII, 13, et il va sans dire que ses subalternes n'ont pas d'autre nourriture.

La phrase suivante, où le mot שאל se lit clairement, doit se rapporter aux mêmes agissements démoniaques. L'agencement du parallélisme nous donne le moyen de rétablir la leçon correcte des deux premiers mots qui n'offrent pas de sens accep-

table. Le suffixe de מזבל לו ne pouvant se rattacher qu'à מות, il s'ensuit que le poète veut encore parler des génies malfaisants qui forment le cortège du souverain du Šéol, et comme ce souverain est intitulé מֶלֶךְ בַּלָּהוֹת, « roi des spectres », dans Job, XVIII, 14, il devient manifeste que l'impossible לבלות שאל est l'altération de בַּלָּהוֹת שאל, « les spectres du Šéol ». Enfin, comme l'action des spectres doit être exprimée par un verbe parallèle à וירדו de la phrase précédente, on est en droit de corriger ויצורם, qui est hors de situation, en וִיצוּדֻם, qui convient on ne peut mieux. Le sens de l'ensemble est par conséquent « et les spectres du Šéol, de leur demeure, les chasseront comme du gibier », toujours, bien entendu, pour en faire leur repas.

Sur les notions eschatologiques contenues dans ce verset, voyez mon *Étude sur les Inscriptions hétéennes de Zindjirli.*

Verset 16. יִקָּחֵנִי, « il me retirera, m'enlèvera des profondeurs de l'abîme pour me placer en compagnie des Élohîm »; cf. כי לקח אותו אלהים (Genèse, V, 24).

Verset 17. A partir de ce verset l'auteur résume l'enseignement pratique qu'il vient de donner aux hommes. — אל־תירא ne convient guère, car la richesse des autres peut inspirer la jalousie, jamais la crainte. Lire אַל־תֵּרֶא. — Le mot כבוד a souvent le sens de « richesse », de là l'adjectif כבד (Genèse, XIII, 2), « richement pourvu ». Ce sens revient aussi au verset 18.

Verset 19. Ce verset difficile est traduit par Graetz : *Denn er rühmt sich seines Lebens, und bekennt Dich nur, wenn Du ihm Gutes erweisest,* « car il se vante de sa vie et ne te reconnaît que lorsque tu lui fais du bien »; une telle allocution à Dieu est des plus étranges dans ce psaume, puis יְבָרֵךְ ne saurait signifier « se vanter »; même la forme נפשו בחייו תתברך signifierait seulement « son âme se vante pendant sa vie », et non « de sa vie », sens pour lequel il faudrait תתגאה. A mon sentiment, on peut conserver la leçon reçue telle qu'elle est et considérer le second hémistiche comme une phrase incidente :

l'homme doit être content[1] pendant sa vie; il est sûr d'être applaudi par ses contemporains[2].

Verset 20. Le contexte oblige à placer ce passage avant le verset 19 et à lire יבא et יראה au lieu de תבא et יראו.

TRADUCTION

2. Écoutez ceci, tous les peuples de la terre,
Prêtez l'oreille, tous les habitants du monde.
3. Hommes de tous les rangs,
Riches aussi bien que pauvres.

* * *

4. Ma bouche annoncera la sagesse,
Mes réflexions intimes, l'intelligence.
5. J'écouterai attentivement la parabole,
Je résoudrai mon énigme au son de la lyre.

* * *

6. A quoi bon craindre les jours mauvais
Lorsque les faux pas me feront tomber?

* * *

7. Ceux qui se confient en leurs biens
Et se vantent de leurs grandes richesses
8. Ne peuvent même pas racheter un frère,
Donner sa rançon à Élohim ;
9. Même leur propre rançon est trop chère pour eux,
Inabordable à tout jamais,
10. Pour qu'ils vivent plus longtemps
Et ne voient pas la corruption.

* * *

11. Lorsque nous voyons les sots mourir,
Périr les fous et les insensés,
Et laisser leurs biens aux autres.
12. Que leurs tombeaux sont leurs maisons pour toujours,
Leurs demeures dans tous les siècles,
Auxquelles ils ont donné leur nom sur la terre, (nous disons) :

* * *

13. L'homme est un bétail sans intelligence,
Il ressemble aux quadrupèdes privés de raison.

---

1. Mot à mot : « Bénir son âme, se féliciter ».
2. Littéralement : « Et ils te loueront lorsque tu te feras du bien. »

⁂

14. Cette manière d'agir est leur manie
Et leurs successeurs le reconnaissent eux-mêmes.

⁂

15. Descendus dans le Šéol comme des brebis, la Mort les pait,
Les démons les exploitent comme les bestiaux,
Les spectres du Šéol les chassent de leurs demeures (comme le gibier).

⁂

16. Élohim seul délivrera mon âme de la main du Šéol
En m'enlevant (auprès de lui).

⁂

17. Ne regarde donc pas lorsque quelqu'un s'enrichit,
Lorsque le luxe de sa maison grandit;
18. Il n'en prendra rien en mourant,
Sa richesse ne le suivra pas.

⁂

19 (20). Quand il atteindra le sort de ses ancêtres,
Il ne verra plus jamais la lumière.

⁂

20 (19). (L'homme) doit être content durant sa vie;
Il sera applaudi du bien qu'il se fait.



21. L'homme est un bétail sans intelligence,
Il est pareil aux quadrupèdes privés de raison.

Ce poème appartient à la série des écrits sapientiaux, comme les Proverbes et le livre de Job, dont il partage les croyances relatives au sort des habitants du Šéol. Ces croyances sont d'une rudesse archaïque très prononcée et reflètent les terreurs de l'Hadès égyptien et grec pré-homérique. L'eschatologie juive de l'époque alexandrine, spécifiée dans le livre d'Hénoch, est toute différente. Notre poème semble être contemporain du livre de Job, c'est-à-dire un peu antérieur à l'exil.

PSAUME L.

Verset 1. L'accumulation des noms divins (אל אלהים יהוה) ainsi que l'appel à tous les habitants de la terre, de l'orient jusqu'à l'occident, a pour but de relever la valeur et le carac-

tère universel de la doctrine que le poète se propose de proclamer.

Verset 2. L'apparition de Dieu a lieu dans le temple de Sion, son siège glorieux.

Verset 3. Les verbes au futur de ce verset et du verset suivant doivent être entendus au temps présent, et non comme des subjonctifs (Graetz). — A lire וְלֹא au lieu de וְאַל, ainsi que le prouve le verbe נִשְׂעֲרָה qu'il faut corriger en נִשְׂעָרו.

Verset 4. לָדִין, mot à mot « pour juger », a ici le sens prégnant de « engager une discussion ».

Versets 5-6. Il faut intervertir l'ordre de ces versets, après avoir corrigé וַיַּגִּידוּ en וַיַּגִּידוּ. — Dieu est qualifié de שֹׁפֵט, « juge », c'est-à-dire suprême législateur.

L'enseignement est adressé aux hommes pieux qui croient faire alliance avec Dieu en lui apportant de nombreux sacrifices.

Verset 7. Cette classe, qui représente l'élite du peuple d'Israël et possède le vrai culte du Dieu unique, est invitée à faire attention aux paroles qui suivent.

Verset 8. Exposé de la théorie du poète : Dieu ne se plaint pas quand on ne lui apporte pas les sacrifices et les holocaustes au moyen desquels la plupart des hommes font réaliser le pardon des péchés. — לנגדי, sous-entendu אשר.

Verset 9. לא אקח a ici le sens prégnant de « je n'ai pas besoin de prendre ». — פר avec le sens de pluriel ; la terminaison ים a été supprimée à cause des deux מ qui commencent le mot suivant.

Verset 10. בהררי אלף, « sur des milliers de montagnes », non « sur des montagnes abondantes en bétail » (*auf den rinderreichen Bergen*, Graetz) : après בהמות un mot synonyme serait superflu et l'auteur aurait dit : בהרים.

Verset 11. ידעתי « je connais » tous les oiseaux des montagnes, c'est-à-dire je sais où ils se trouvent et, par conséquent, je pourrais m'en procurer si je le voulais ; זיז, racine זוז « se mouvoir ».

Verset 12. Les verbes ont ici un sens conditionnel : « Si j'avais faim, je n'aurais pas besoin de te le dire » afin que tu m'apportes un sacrifice.

Verset 13. La forme interrogative exprime ici la négation absolue : « Je ne mange pas de viande et je ne bois pas de sang. »

Verset 14. Le poète arrive ici à formuler sa doctrine. Elle tend à abolir tous les sacrifices expiatoires et à ne conserver que les sacrifices de grâce (שלמים) et les vœux faits librement (נדרים).

Verset 15. אחלצך doit être compris avec le sens « après que je t'aurai sauvé », tu m'honoreras (ותכבדני), savoir par les sacrifices de grâce et de promesse.

Verset 16. Le poète s'adresse maintenant à l'hypocrite qu'il qualifie sans ambages d'impie (רשע). Ce faux croyant ne fait que parler continuellement des commandements relatifs aux sacrifices, mais l'alliance de Dieu n'est pour lui qu'une affaire de paroles.

Verset 17. Dans son intérieur l'hypocrite déteste la morale et fait peu de cas des commandements de la Loi.

Verset 18-20. Il n'hésite même pas à commettre à l'occasion les crimes les plus abominables, le vol, l'adultère, la trahison, la médisance, naturellement dans l'espoir de se faire pardonner ses crimes au moyen de sacrifices qu'il a soin d'apporter avec l'arrière-pensée de s'acquérir un grand renom de sainteté par ses pratiques solennelles.

Verset 21. והחרשתי a un sens interrogatif : « Tu commets de pareils crimes et moi je garderais le silence ? » — La phrase דמית היות אהיה כמוך est des plus correctes et n'exige aucune émendation : « Crois-tu donc que je suis comme toi ? » c'est-à-dire que je cacherais tes turpitudes par suite de la satisfaction extérieure que tu me donnes par ton attachement aux rites? certes, non. — Le complément sous-entendu du verbe אערכה, « j'exposerai », est « tes crimes ».

Verset 22. Le pluriel שכחי אלוה, « oublieux de Dieu »,

comprend l'ensemble des hypocrites qualifiés plus haut par רשע.

Verset 23. Le poète conclut en insistant encore une fois sur ce principe que le sacrifice de grâce seul est digne de la Divinité. — Au lieu de ושם דרך, qui n'offre point de sens acceptable, il faut lire ותם דרך, « celui dont la voie est parfaite. »

TRADUCTION

1. Le Dieu Elohim-Yahwé parle
Et convoque l'univers;
Depuis le coucher du soleil jusqu'à son lever.
2. Dans Sion, la couronne de beauté,
Élohim apparait;
3. Notre Dieu arrive sans retard,
Le feu brûle devant lui,
Autour de lui rage la tempête.
4. Il fait appel aux cieux d'en haut
Et à la terre pour plaider contre son peuple :

***

5. Assemblez-moi mes adorateurs dévoués,
Qui font alliance avec moi par le sacrifice ;
6. Et que les cieux annoncent ma justice,
Car Élohim est le vrai juge.

***

7. Écoute, mon peuple, je veux te parler,
Israël, je veux t'avertir,
Je suis Élohim ton Dieu.
8. Je ne te réprimande pas pour tes sacrifices;
Tes holocaustes sont trop souvent en face de moi.
9. Je n'ai pas besoin de prendre de ta maison des taureaux,
De tes parcs des boucs ;

***

10. Car j'ai tous les animaux des forêts,
Des quadrupèdes sur des milliers de montagnes;
11. Je sais où sont tous les oiseaux des montagnes,
Les bêtes des champs sont près de moi;
12. Si j'avais faim, je ne serais pas forcé de te le dire,
Car le monde et ce qu'il contient est à moi;
13. Est-ce que je mange la chair des taureaux,
Bois-je le sang des boucs ?

*
* *

14. Offre à Élohim le sacrifice de grâce,
Acquitte au Très-Haut tes vœux.
15. Alors invoque-moi au jour de la détresse;
Je te délivrerai et tu m'honoreras.

*
* *

16. Quant à l'impie, Dieu lui dit :
Qu'as-tu à compter mes lois,
A porter mon alliance sur tes lèvres,
17. Pendant que tu détestes la morale
Et que tu rejettes mes paroles derrière toi?

*
* *

18. Si tu vois un voleur, tu l'applaudis,
Et tu t'associes aux adultères.
19. Tu te sers de la parole pour le mal,
Ta langue combine l'intrigue.
20. En t'asseyant tu médis de ton frère,
Tu cherches des fautes dans le fils de ta mère.

*
* *

21. Tu as fait ces choses et je me suis tu;
Crois-tu que je dissimule comme toi ?
Je te réprimande et te fais connaître ta valeur.

*
* *

22. Réfléchissez à cela, vous qui oubliez Dieu,
De peur que je ne frappe d'une manière irrémédiable.

*
* *

23. Celui qui offre le sacrifice de grâce m'honore;
Quant à celui dont la conduite est irréprochable,
Je lui ferai voir le salut d'Élohim.

Le poète développe la thèse hardie de Jérémie, VII, 21-23. Les holocaustes et les sacrifices expiatoires sont inutiles, la morale est tout. Les rites du temple doivent se borner à l'offrande de grâce, תודה, et à la prière. L'esprit formaliste qui prévalut après le retour de l'exil n'était pas fait pour adopter une théorie à laquelle le prophète Ézéchiel lui-même n'a pas pu adhérer, probablement par suite de la protestation unanime du sacerdoce, qui vivait de ces sacrifices. Notre psaume est donc antérieur à l'exil.

Psaume LI.

Verset 2. La suscription qui attribue ce psaume à David se repentant de son crime commis avec la femme d'Urie n'a aucune valeur historique ; elle a sa source dans ce préjugé des anciens que presque tous les psaumes réfléchissent les événements de ce roi-poète.

Verset 3. Demande pressante de pardon ; il faut y voir l'effet d'une grande ferveur religieuse et nullement que le poète ait jamais commis un gros péché.

Verset 4. Le *ketib* הרבה doit se ponctuer הַרְבֵּה, « beaucoup », le *qeri* הרב aboutit à cette même signification par la forme verbale.

Verset 5. ארע « je connais (mes péchés) », c'est-à-dire j'en ai pleinement conscience.

Verset 6. לְךָ לְבַדְּךָ חטאתי ne veut pas dire ici « j'ai péché contre toi seul et non pas contre un autre », mais « en commettant les péchés j'ai eu l'intention d'offenser toi-même », et par conséquent l'injure doit te paraître d'autant plus lourde. למען doit être pris avec le sens de « au point que ». — בדברךָ est parallèle à בשפטךָ ; le premier de ces infinitifs exprime l'action de gronder et de réprimander par des paroles dures ; le second, celle de prononcer le jugement, la condamnation.

Versets 7-8. La locution adverbiale הן־הן signifie « s'il est vrai que... il est aussi vrai que ». Le poète met côte à côte deux principes qui sont vrais l'un et l'autre. Si, d'une part, le péché est inhérent à l'homme depuis sa naissance, il n'en est pas moins vrai que Dieu inspire à l'homme la conscience du bien (אמת) et lui offre le moyen d'arriver à la vertu qui est la vraie sagesse (חכמה). — טחות est synonyme de סתם, « fermé, caché » ; la racine en est טוח « enduire, couvrir d'argile ».

Verset 9. Le poète fait allusion à deux prescriptions légales relatives à la purification d'un homme contaminé par l'attouchement d'un cadavre, l'aspersion avec une botte d'hysope et le blanchissage des vêtements qu'il porte à ce moment (Nombres, XIX, 18-19). Le verbe כבס s'applique toujours au lavage des habits, mais jamais à celui du corps, idée qui est exprimée par le verbe רחץ.

Verset 10. Pour le poète le péché est une souillure de l'âme qui place son auteur dans la situation d'un homme légalement impur; les paroles de pardon sont donc pour lui des paroles de joie pareilles à celles qui réjouissent l'homme impur au moment où le prêtre lui adresse la formule sacramentelle : טהר אתה, « tu es pur ». — עצמות דכית, « les ossements que tu a broyés », c'est-à-dire la force morale que tu m'as enlevée en te retirant de moi.

Verset 11. Demande à Dieu d'effacer la dernière trace des péchés, de manière qu'il n'en soit plus question dans l'avenir.

Verset 12. Le pardon seul ne suffit pas, il faut encore que l'ancien pécheur recouvre un cœur pur et voie son esprit renouvelé pour la vertu par une faveur divine particulière.

Verset 13. Prière afin de ne pas être repoussé de la Divinité et de conserver l'esprit saint qui donne au pécheur la force suffisante pour se relever moralement.

Verset 14. Le poète désire le retour de la joie dont se sent animée toute personne qui peut compter sur le secours de Dieu. Avec la gaieté renaît l'esprit des actions nobles (רוח נדיבה) destinées à propager la vertu dans le monde.

Verset 15. Le poète promet de se consacrer à la conversion des pécheurs et de les attirer au culte de Dieu.

Versets 16-17. מדמים, « du sang », c'est-à-dire d'une condamnation à mort.

Verset 18. Il n'est pas question ici de l'inutilité des sacrifices en général, comme on le voit par les versets 20-21, qui demandent avec insistance le retour des rites sacrificatoires à Jérusalem ; il s'agit donc uniquement de l'impossibilité légale de faire des sacrifices en dehors du temple de Jérusalem.

Verset 19. La considération que je viens de présenter montre suffisamment que l'idée de faire remplacer les sacrifices par le repentir seul ne peut pas appartenir à notre auteur ; il faut donc lire זִבְחִי au lieu de זִבְחֵי : « le sacrifice que je t'apporte ici, ô Élohim, est l'esprit brisé », c'est-à-dire mon esprit brisé et contrit.

Versets 20-21. Le poète demande la construction de la ville sainte et de l'ancien temple, alors les sacrifices légaux (זבחי צדק) seront de nouveau agréés par la Divinité, et le peuple, revenu à son ancienne prospérité, apportera avec joie de gros bétail (פרים « taureaux ») sur l'autel. — עולה וכליל, le premier terme indique l'holocauste en général, le second désigne plus particulièrement le sacrifice apporté par le prêtre (Lévitique, VI, 16).

TRADUCTION

3. Aie pitié de moi, Élohim, conformément à ta bonté;
Conformément à l'abondance de ta miséricorde, efface mes péchés.
4. Lave-moi bien de mes défauts
Et purifie-moi de mes péchés.
5. Car j'ai conscience de mes crimes,
Mes fautes sont toujours présentes à mon esprit.
6. C'est toi que j'ai voulu insulter,
En faisant ce qui te déplait ;
De sorte que tu auras raison de sévir,
Que tu seras justifié de m'infliger des peines sévères.

***

7. Cependant, si je suis né dans le péché,
Et si ma mère m'a conçu dans la faute,
8. Il est aussi constant que tu aimes la vérité sincère,
Et que tu m'inspires secrètement la sagesse.

***

9. Absous-moi par l'hysope et je deviendrai pur,
Lave-moi et je serai plus blanc que neige.
10. Fais-moi entendre la joie, l'allégresse,
Puissent exulter les os que tu as broyés.

***

11. Cache ta face de mes péchés,
Efface tous mes crimes.

12. Crée-moi, Élohim, un cœur pur,
Et renouvelle en moi un esprit prompt à te servir.
13. Ne me rejette pas de devant toi,
Et ne m'enlève pas ton esprit saint.
14. Restitue-moi la joie de ton salut,
Et appuie-moi par un esprit généreux.



15. J'enseignerai aux criminels tes voies,
Et les pécheurs reviendront à toi.
16. Sauve-moi de la mort, Élohim, Dieu de mon salut,
Ma langue chantera ta justice.
17. Seigneur, ouvre mes lèvres,
Et ma bouche annoncera ton éloge.



18. Car tu ne veux pas que je t'offre (ici) un sacrifice,
(Ici) tu n'agréerais pas l'holocauste.
19. Mon sacrifice à moi, ô Élohim, est l'esprit brisé,
Le cœur contrit et humilié;
Élohim, ne le dédaigne pas!



20. Restaure par ta bonté Sion;
Reconstruis les murs de Jérusalem,
21. Alors tu agréeras les sacrifices de justice,
L'holocauste et l'offrande sacerdotale,
Alors seront offerts des taureaux sur ton autel.

L'auteur se sent accablé sous le poids d'anciens péchés commis par lui envers Yahwé, et, voyant l'impossibilité de se les faire pardonner par les sacrifices légaux sur la terre d'exil, il demande à la Divinité d'accepter son repentir et sa contrition et promet de se consacrer désormais à la conversion des pécheurs. C'était probablement un de ces prêtres qui fonctionnaient dans des sanctuaires idolâtriques à Jérusalem avant l'exil (Ézéchiel, XLIV, 10-14) et rallié au monothéisme dans la captivité. La circonstance que, d'après l'espérance du poète, la reconstruction des murs de Jérusalem coïnciderait avec la restauration des rites sacrificatoires, prouve qu'il est antérieur au retour de Zorobabel, où les sacrifices précédèrent longtemps la construction des murs de la ville.

Psaume LII.

Versets 1-2. L'appartenance de ce psaume à David et la remarque que l'adversaire auquel il est fait allusion est l'Iduméen Doëg présentent une simple hypothèse de la part des éditeurs du livre des Psaumes et ne peuvent pas prétendre à l'autorité d'une tradition sérieuse.

Verset 3. L'idée de Graetz de changer, d'après quelques anciennes versions, le mots הַגֶּבֶר חֶסֶד אֵל en הגבור חסד אל תָּם, en prenant חסד avec le sens de « honte » : Pourquoi te vantes-tu de la méchanceté, ô homme, de l'opprobre pour l'innocent jour par jour (*was rühmst Du Dich der Schlechtigkeit, o Mann? der Schmähung für den Unschuldigen Tag für Tag*), n'est pas admissible. Il est plus simple de regarder la seconde moitié de ce verset comme une phrase incidente : « Pourquoi te vantes-tu, ô homme fort, du mal que tu as l'intention de faire à tes semblables? Ne sais-tu donc pas que la bonté de Dieu existe toujours et qu'elle peut les délivrer de ta main en te privant de ta puissance?

Verset 4. La ponctuation לְשׁוֹנֶךָ est inexacte ; la langue est dépourvue de réflexion et ne saurait se rapporter à תחשוב. Il est évident que ce mot fait partie de la phrase suivante et doit être ponctué לְשׁוֹנֵךְ. — L'attribut עֹשֵׂה רמיה est au vocatif.

Verset 7. Lire יְחִתְּךָ au lieu de יַחְתְּךָ (Graetz).

Verset 8. Le mot וייראו ; lisez וְיָרֹנּוּ, « et ils chanteront » (Graetz).

TRADUCTION

3. Pourquoi te vanter du mal, ô héros !
La bonté divine dure toujours.
4. Ta langue combine des complots,
Elle est pareille à un couteau affilé ;
O fabricant de duplicité !
5. Tu préfères le mal au bien,
Le mensonge à la parole sincère.

6. Tu aimes toutes les paroles nuisibles,
La langue de la ruse.
7. Aussi Dieu t'écrasera pour toujours,
Il t'arrachera, te détachera de la tente,
Et il te déracinera de la terre des vivants.
8. Les justes le verront et entonneront des cantiques
Et se moqueront de lui :
9. Voilà l'homme qui ne prend pas Élohim pour appui,
Qui se confie dans la multitude de ses richesses,
Qui s'abrite derrière ses possessions.
10. Quant à moi, je suis dans la maison d'Élohim, frais comme l'olivier,
Je me confie dans la bonté d'Élohim à tout jamais.
11. Je te louerai toujours de ce que tu as fait,
Et j'attends ton nom, si bon envers tes fidèles.

Le psalmiste est un prêtre établi dans les édifices du temple ; il a pour adversaire un homme puissant qui cherche à lui nuire par la calomnie et la ruse. Cette donnée est trop vague pour déterminer la date du poème.

Psaume LIII.

Ce psaume n'est qu'une variante du psaume XIV. Les différences sont 1) השחיתו והתעיבו עול (verset 2) au lieu de השחיתו התעיבו עלילה (psaume XIV, 1) ; 2) emploi de אלהים à partir du verset 3, au lieu de יהוה ; 3) כלו סג יחדיו (verset 4) au lieu de הכל סר יחדיו (psaume XIV, 3) ; 4) manque de כל avant פעלי און (verset 5) ; 5) insertion des mots לא היה פחד (verset 6) ; 6) les mots כי אלהים פזר עצמות חנך, « Élohîm a dispersé les ossements de ceux qui t'assiégeaient », au lieu de אלהים בדור צדיק (XIV, 5) ; la phrase הבישתה כי אלהים מאסם (verset 6) au lieu de עצת עני תבישו כי יהוה מחסהו (XIV, 6). Toutes ces variantes offrent des leçons inacceptables et sont dépourvues de valeur au point de vue critique.

Psaume LIV.

Verset 2. Indication hypothétique de l'occasion à laquelle ce psaume aurait été écrit.

Verset 3. בשמך égale למען שמך, « à cause, pour l'amour de ton nom »; inutile de changer ce mot en בִּימִינְךָ (Graetz), « par ta droite ». On dit bien en hébreu תושיעני ימינך (psaume CXXXVIII. 7), jamais תושיעני בימינך. — תדינני, « rends-moi justice », non « défends-moi » (Graetz).

Verset 7. ישיב, *ketib* ישוב; ces deux lectures sont inadmissibles; lisez הָשִׁיב, forme parallèle à הצמיתם : pour le point du צ comparez הצפינו (Exode, II, 3).

Verset 9. Le sujet du verbe הצילני est le mot שמך du verset précédent.

TRADUCTION

3. Élohim, sauve-moi par ton nom,
Et rends-moi justice par ta puissance.
4. Élohim, écoute ma prière,
Prête l'oreille aux paroles de ma houche.
5. Car des étrangers se sont levés contre moi,
Des gens cruels m'en veulent à mort,
Sans avoir égard à Élohim.
6. Voici, Élohim est mon guide,
Le Seigneur est l'appui de mon âme.
7. Rends le mal à mes adversaires,
Anéantis-les conformément à ta fidélité,
8. Je t'offrirai un sacrifice de vœux;
Reconnaissant, je dirai que ton nom, Yahwé, est bon.
9. Car tu m'as délivré de toutes les détresses,
Et mon œil a vu la chute de mes ennemis.

Même genre que le psaume LII et de date incertaine.

PSAUME LV.

Verset 4. Comme parallèle de קול, « voix », ne peut pas servir le mot עקת, « oppression »; la correction וְצַעֲקַת (Graetz), « cri », se présente d'elle-même, mais il faut prendre ce mot dans le sens de « accusation », non de « cri furieux » (*Wuthgeschrei*, Graetz). — ימיטו, « ils font tourner », avec על, « faire tourner contre, charger, accuser ».

Verset 9. Au lieu de סעה il faut probablement lire סופה, « ouragan » (Graetz).

Verset 10. La figure פלג לשונם est empruntée au récit de la confusion des langues (Genèse, XI, 7, 9; comparez X, 25). — ראיתי, peut-être mieux : רָאִיתָ, « tu as vu », se rapportant à Dieu.

Verset 11. La pensée de ce verset est celle-ci : Mes adversaires, qui sont les chefs de la ville, font jour et nuit des tournées autour des murailles afin de voir s'il n'y a pas de brèches, tandis qu'ils font dominer l'iniquité dans l'intérieur.

Verset 14. L'ennemi puissant du poète appartenait à la même classe sacerdotale que lui et avait été, de plus, son confident.

Verset 15. נמתיק סוד, « nous nous sommes agréablement réunis », c'est-à-dire nous nous sommes rencontrés avec plaisir. — ברגש, « avec un bruit joyeux ».

Verset 16. ישי מות עלימו. La traduction de Graetz « que la mort fasse oublier leur iniquité » reposant sur la correction ישי מות עמלימו ne satisfait guère; je préfère corriger ישי en הַשִּׁי (= הַשִּׁיא), « excite la mort contre eux »; comparez psaume LXXXIX, 23. — Je considère les mots במגורם בקרבם comme deux variantes mises à côté l'une de l'autre. Pour במגורם, comparez כלי חמס מכרתיהם (Genèse, XLIX, 5).

Verset 19. Le passé פָּדָה ne convient pas; lisez פְּדֵה; la leçon בשלום n'offre aucun sens après le verbe פדה, bien qu'elle soit communément reçue. J'incline provisoirement à lire אלהים. — Le mot ברבים est inintelligible dans ce contexte; la correction כרבים (*wie Pfeilschlenderer waren sie mit mir*, Graetz), « ils ont été avec moi comme des archers », est beaucoup plus ingénieuse que vraisemblable.

Verset 20. Ce verset résiste à toute tentative d'explication raisonnable; c'est un composé de phrases incohérentes et incomplètes.

Verset 21. Description de la trahison commise par le chef de ses adversaires, ses hypocrisies et ses insinuations.

Verset 23. Cette sentence, invitant à la confiance en Dieu, ne semble pas être en situation ; de plus, le verbe יְכַלְכְּלֶךָ paraît avoir ici le sens général de : « Il te soignera » ou « il aura soin de toi »

TRADUCTION

2. Prête l'oreille, ô Élohîm, à ma prière,
Et ne te refuse pas à ma supplique.
3. Fais attention à moi et exauce-moi,
Car je rugis, contrit de mes plaintes.
4. A cause des menaces de l'ennemi,
De l'oppression des méchants
Qui m'accablent de fausses accusations,
Et me vouent une haine implacable.

⁂

5. Mon cœur tremble dans mon intérieur,
Les affres de la mort m'envahissent ;
6. La terreur et le tremblement m'assaillent,
Et la peur me couvre.
7. Je me dis : Qui me donnera l'aile de la colombe ?
Je m'envolerais et je chercherais le repos.
8. Je voudrais déjà être parti au loin,
Passer la nuit dans le désert.
9. J'y trouverai promptement un refuge
Contre la violence du vent soufflant en tempête.

⁂

10. Détruis-les, ô Seigneur, confonds leur langue ;
Car dans la ville je ne vois que violence et dispute.
11. Jour et nuit ils font le tour des murs,
Mais pratiquent dans l'intérieur la fraude et l'iniquité.
12. L'intérieur est rempli d'exaction,
Le mensonge et la ruse ne cessent pas dans ses rues.

⁂

13. Ce n'est pas à un ennemi que je dois les injures,
Ce n'est pas un adversaire parvenu devant lequel je pourrais me cacher.
14. C'est toi, homme de mon rang,
Mon camarade, mon intime,
15. Homme qui avais toute ma confiance,
Avec qui je marchais sympathiquement dans la maison d'Élohîm.

⁂

16. Suscite la mort coutre eux,
Qu'ils descendent vivants au Šeol ;
Car leurs pensées intimes méditent le mal.

*
* *

17. J'adresse ma clameur à Élohim,
Et Yahwé me délivre.
18. Le soir, le matin et à midi,
En gémissant je lui adressais ma plainte
Et il a écouté ma voix.
19. Il a tiré saine et sauve mon âme
De l'attaque qui me visait,
Car il m'a assisté[1] contre la multitude (de mes assaillants).

*
* *

20. Dieu, en m'écoutant, les a humiliés,
L'Éternel les a écrasés[2],
Parce qu'ils n'ont pas changé de conduite,
Et n'ont pas craint Élohim.

*
* *

21. Il a levé la main contre ceux qui étaient en paix avec lui,
Il a profané son alliance.
22. Ses paroles coulent plus doucement que le beurre,
Mais son cœur médite la guerre.
Ses paroles sont plus douces que l'huile,
Mais le venin est dans son intérieur.

*
* *

23. Remets à Yahwé tes soucis,
Car il te soutiendra,
Il ne permettra jamais la chute des justes.

*
* *

24. Toi, Élohim, tu les feras descendre au puits de la corruption ;
Ces hommes de sang et de fraude n'atteindront pas la moitié de la vie
Et moi je me confierai en toi.

Poème d'un caractère personnel. L'auteur sacerdotal est persécuté par ses collègues dont un ancien ami intime, probablement pendant les dernières luttes du paganisme avant l'exil.

PSAUME LVI.

Verset 1. Les mots על יונת אלם רחוקים resteront probablement toujours mystérieux et toutes les tentatives faites pour dissiper les difficultés à l'aide des anciennes versions ont piteusement échoué.

1. A lire הָיָה au lieu de הָיוּ.
2. Lisez וַיְעַנֵּם et סִלָּם au lieu de וְיַעֲנֵם et סֶלָה.

Verset 2. שאפני, « il a désiré à mon sujet », expression prégnante au lieu de שאף לבלעני, « (l'adversaire) a voulu me dévorer ».

Verset 3. Le mot מרום est inexplicable en ce lieu et la leçon ממרום proposée par Graetz n'y porte aucun remède.

Verset 6. דברי יעצבו, « ils tourmentent mes paroles », c'est-à-dire : y cherchent un sujet de calomnie en leur donnant une fausse interprétation.

Verset 7. Le mot כּאשר est de trop et ne peut avoir pénétré dans le texte que par la distraction d'un scribe.

Verset 8. Les mots פלט למו n'offrent aucun sens imaginable. A lire probablement בַּלַּע לָמו, « ruine-les ». La correction violente de על און, « pour leur crime », en אַל תִּתֵּן (Graetz), « ne donne pas », devient ainsi inutile.

Verset 9. נדי, parallèle à דמעתי, « mes larmes » ne saurait être interprété « mes pas (*meine Schritte*, Graetz) », mais doit être l'équivalent de נִדְּדִי, « mon chagrin, ma tristesse ». — ספרתה, « tu as compté », c'est-à-dire tu en tiens compte. — בּנאדךָ, « dans ton outre », c'est-à-dire dans le récipient qui reste continuellement en ta présence. — La particule interrogative הלא n'est guère en place ici. Je conjecture la leçon הָבֵא, « reporte-la, enregistre-la ».

Verset 10. Les mots בּיום אקרא interrompent l'allure de la phrase ; il faut les considérer comme des intrus accidentels.

Verset 11. Je m'abstiens de toute remarque sur ce verset, évidemment corrompu malgré l'apparence de sa simplicité.

Verset 14. La particule הלא semble être ici l'équivalent de גם ou אף, « et aussi ». L'idée de Graetz qui corrige כְּלֹא, « empêche », amène un désaccord de temps avec le verbe précédent הצלת, « tu as sauvé »; il faudrait pour le moins כְּלֵאתָ.

TRADUCTION

2. Aie pitié de moi, ô Élohim, car les hommes s'acharnent contre moi,
Sans cesse des combattants m'oppriment.

3. Mes adversaires ne cessent pas de m'attaquer,
La multitude me fait une guerre continuelle[1],
4. Mais le jour où je me sens envahi par la crainte,
Seigneur[2], j'ai confiance en toi.

*
* *

5. En Élohim j'entonne mon chant de louange[3],
En Élohim j'ai confiance, je suis sans crainte ;
Le mortel, que peut-il me faire ?

*
* *

6. Incessamment ils travestissent mes paroles,
Toute leur pensée est de me nuire.
7. Lâchement ils se cachent,
Ils observent mes démarches;
En suivant mes pas[4] ils attentent à ma vie.

*
* *

8. Confonds-les à cause de leur iniquité,
A cause de la multitude de leurs péchés,
Abaisse-les[5], ô Élohim.
9. Toi qui tiens compte de mon chagrin,
Place mes larmes dans ta coupe,
Enregistre-les dans ton livre.
10. Alors mes ennemis reculeront,
Alors je saurai qu'Élohim est pour moi.

*
* *

11. En Élohim j'entonne un chant de louange,
En Yahwé j'entonne un chant de louange.
12. Confiant en Élohim, je n'ai aucune crainte;
L'homme, que peut-il me faire ?

*
* *

13. Je te promets, Élohim, mes vœux ;
Je t'offrirai des actions de grâce.
14. Car tu as sauvé mon âme de la mort,
Mes pieds du trébuchement ;
Afin que je marche devant Élohim,
Dans la lumière de la vie.

Même caractère personnel que le psaume précédent; même date probable.

1. A lire תָּמִיד au lieu de מָרוֹם.
2. Lisez אדני au lieu de אני.
3. A lire רִנָּתִי au lieu de דְּבָרוֹ (cf. Psaumes, LXIII, 6).
4. Lire בְּאַשֻּׁר au lieu de כַּאֲשֶׁר.
5. Faute de mieux, je suppose בְּרֹב עֲוֺנָם הוֹרִדֵם au lieu de באף עמים הורד

Psaume LVII.

Verset 3. גמר équivaut à גמל ; en assyrien de même les verbes *gamaru* et *gamalu* sont synonymes.

Verset 4. L'expression חרף שאפי est inintelligible ; je propose de lire מאף שאפי. J'ignore la cause de l'intrusion du mot סלה dans ce passage.

Verset 5. Au lieu de אשכבה on s'attend à תִּשְׁכַּב, la traduction du Targum, qui rend le mot לבאם, « lionceaux », par שלהוביין, « flammes », est simplement dégagée de להטים, « flamboyants ». Mais j'ai de la peine à croire avec Graetz que cette figure soit correcte. Je préfère rétablir le membre de phrase incompréhensible להטים בני אדם en בְּנֵי אָדָם לְחֲמִים, « hommes combattants ».

Verset 6. Ni la leçon reçue רומה, « soit élevé », ni la leçon proposée par Graetz רוממה, « élève ! » ne donne un sens satisfaisant. Le plus simple est de lire רוּמְךָ, « ton élévation, ta gloire », parallèle à כבודך.

Verset 7. כפף ; mettre au pluriel כפפו, parallèle à הכינו. — לפני ne semble guère convenir ; à lire probablement לְרַגְלַי.

Verset 8. נכון לבי, « mon cœur est prêt, bien disposé ».

Verset 9. L'expression עוּרה כבודי forme parallélisme avec נכון לבי ; il est donc probable que la leçon primitive était כְּבֵדִי, « mon foie, mon intérieur, mes entrailles », c'est-à-dire mes sentiments. Voyez nos remarques sur les psaumes VII, 6 et XVI, 9. — Effacez le ה de הנבל qui est la dittographie du ה final de עוּרה. — La leçon reçue אעירה שחר, qui ne peut signifier que : « Je réveillerai le matin », n'offre pas de sens bien clair. On pourrait strictement traduire aussi « je m'éveillerai à l'aube », puisque le verbe העיר est en même temps transitif et intransitif ; mais alors il faudrait sous-entendre les mots « pour te louer » qui forment la substance de la proposition. J'incline à corriger אעירה שחר en אָעִירָה שִׁיר, « j'éveillerai le chant », c'est-à-dire le ton mélodieux de la lyre. Comparez Juges, V.

Verset 12. Même refrain que celui du verset 6; voyez le commentaire.

TRADUCTION

2. Aie pitié de moi, Élohim, aie pitié de moi,
Car mon âme se confie en toi;
Je m'abrite à l'ombre de tes ailes,
Jusqu'à ce que la catastrophe soit passée.

*
* *

3. J'invoque le Dieu Très-Haut,
Le Dieu qui me comble de bien.
4. Du ciel il enverra
Et me sauvera de la rage de ceux qui veulent me dévorer,
Élohim enverra sa bonté et sa vérité.

*
* *

5. Je suis couché au milieu des lionceaux,
Au milieu d'hommes batailleurs
Dont les dents sont des lances et des flèches,
Dont la langue est une épée affilée.

*
* *

6. Ta gloire est sur le ciel, Élohim,
Ton honneur est sur toute la terre[1].

*
* *

7. Ils ont tendu une embûche à mes pas,
Mon âme s'était déjà penchée;
Ils m'ont creusé une fosse,
Mais ils y sont tombés eux-mêmes.

*
* *

8. Mon cœur est prêt, Élohim,
Mon cœur est prêt, je chante, je psalmodie.
9. Éveille-toi, ma pensée,
Éveillez-vous, harpe et lyre,
J'entonnerai le chant.

*
* *

10. Je te louerai parmi les peuples, ô Seigneur,
Je te psalmodierai au milieu des nations.
11. Car ta bonté s'étend jusqu'au ciel,
Ta fidélité jusqu'aux nuages.

*
* *

12. Ta gloire atteint le ciel, Élohim,
Ton honneur est sur toute la terre.

Le poète exprime l'espérance d'échapper aux pièges de ses ennemis personnels. C'est trop vague pour fixer la date de la composition.

J. Halévy.

(*A suivre.*)

1. Ce refrain serait mieux en place avant le verset 8.

Textes religieux babyloniens

EN DOUBLE RÉDACTION

COLONNE I.

1. Ĕn-a-za-ad ša šùr-a-ni ba-nigin-na ba-e
2. uduk] hul a-ri-a
3. šurubbu harbašû munaššir naphar
4. šû udukku limnu ša rihut an-anum rihû
5. nam-tar tur ki-am-mal an-en-lil-lal
6. ŭ-tu-ud-da an-nin-ki-gal-la kit
7. namtaru maru naram an-en-lil-lal
8. ilitti an-nin-ki-gal
9. an-na gŭr-ru-uš ne-in-bu-ru-uš
10. ki ta kar-ra ne-in-pa-ga
11. eliš iqṣuṣuma šapliš karra iddû
12. e-ne-ne-ne kim-ma e-kur-bat meš
13. šûnu binût aralli šunu.
14. An ta ka-dĕ-dĕ-a meš ki ta ka-bal-bal-a meš
15. eliš išaggumu šapliš izabburu šunu
16. ka-bat ṣi an-ri-e-ne meš
17. imat marti ša an-meš šûnu
18. ud-gal an-ta šu-bar-ra meš
19. ud-mu rabbutum ša ultu an-e uššuruni šûnu
20. au-nin-bŭl-bŭl-hu er-a ka+rit gĭ-gĭ-a meš
21. eššebu ša aš er išaggumu šûnu
22. a an-na a-ri-a meš tur ki-in-du ku ud-da-a meš
23. ša rihût an-anum rihû tur-meš alti ki-tim šûnu
24. gušur kar-bad-da gušur mal-an-la a-mi kim ni-ul-ul-ne
25. gušri eluti gušri rapšuti kima agê išurru
26. e ta e-a ku in-bal-bal-e-ne
27. išta biti diš biti ittanablakkatu
28. e-ne-ne-ne iṣ-ik nu un-gĭ-a meš
29. iṣ-šu-diš nu-un-gĭ-a meš
30. šunu daltû ul ikallu šûnuti
31. medilu ul utar šûnuti
32. iṣ-ik-a ṣir kim mu-un-šur-šur-e-ne
33. aš dalti kima ṣiri ittalalu
34. iṣ-ṣar-ra im kim mu-un-za-la-ha-e-ne
35. aš ṣirri kima šâri iziqqu
36. dam ur lŭ kit ba-ra-an-lam-mu-ne
37. aššata aš udli lŭ itarrû
38. tur hi ub lŭ kit ba-ra-an-zi-zi-e-ne

39. maru aš birki lŭ ušatbû
40. dun e uru-a-ni ta ba-ra-tul-du-ne
41. idla aš bit emutišu ušeṣṣû
42. e-ne-ne-ne ŭ-di ša-me-gar egir-bi lŭ-ra uš-sa
43. šunu qulu kuru ša arki lŭ raksu šûnu
44. an-lŭ-uru-lu sib u kin-kin-mal lŭ-uru-lu
45. an-lŭ ri'um mušte'u rita diš lŭ
46. an-ra-na ku pat ku mu-un-dib-bi-eš
47. ša an-šu diš kurummati iṣbatušu
48. an-gal-lŭ gan-me gan-me-en
49. an-gal-lŭ gan-me-a gan-me-en
50. an-gal-lŭ gan-me-hab gan-me-en
51. nu-gig . . . gan-me-en
52. um-me . . . gan-me-en
53. a-ši . . . gan-me-en
54. lŭ-ù . . . gan-me-en
55. uduk limnu gan-me-en
56. ub-da-IV gan-me-en
57. da . . . gan-me-en
58. ud šu-uš . . . gan-me-en
59. ud šu-uš . . . gan-em-en
60. ud šu-uš . . . gan-me-en
61. ud šu-uš . . . gan-me-en
62. ga an-tu ga . . . gan-me-en
63. ga an-tu ga . . . gan-me-en
64. ga an-tu ga . . . gan-me-en
65. ga-an-tu ga nu . . . gan-me-en
66. lib ša tuk a mu ne ša ga ba-da-an-nak gan-me-en
67. ka+ṣab ta tuk a mu ne a ga ba-da-an-nak gan-me-en.

Colonne II.

1. ah-tag-ga a mu ne ni ga ba-da-an-sĭk-lam gan-me-en
2. ah šah ne tuk a mu ne ur-ra-na ku ga ba-da-an-ku gan-me-en
3. id-pa šaq-ba an-a-nun-na-kit-e-ne šaq-tul-bi gan-pă
4. ašakku mamit an-anunna-ki utammeka
5. lu hul-găl id-pa šaq-ba an-a-nun-na-kit-e-ne šaq-tul-bi gan-pă
6. limnu ašakku mamit an-anunna-ki utammeka
7. id-pa mu-un-na-te-mal lŭ-tu-ra ku mu-un-na-te-na
8. ašakku ša dih idhu diš marṣê tadhi
9. id-pa zi an-na gan-pa zi ki-a gan-pa
10. ašakku niš aa-e lutamata niš ki-tim ||
11. zi an-en-ki-e-ne gan-pă
12. zi an-nin-ki-e-ne gan-pă
13. zi an-en-ul-e-ne gan-pă

14. zi an-nin-ul-e-ne gan-pă
15. zi an-en-kur-kur-e-ne gan-pă
16. zi an-nin-kur-kur-e-ne gan-pă
17. zi an-en-da-ah-ma gan-pă
18. zi an-nin-da-ha-ma gun-pă
19. zi an-en-tul kŭ-ga gan-pă
20. zi an-nin-tul kŭ-ga gan-pă
21. zi an-en ud ti-la gan-pă
22. zi an-nin ud ti-la gan-pă
23. zi an-en-me-šar-ra gan-pă
24. zi an-nin-me-šar-ra gan-pă
25. zi an-en an-mal a-a an-en-lil-lal kit gan-pă
26. niš bêl abi ummi ša an-en-lil lutamata
27. zi an-nin mal-an a-a an-en-lil-lal kit gan-pă
28. niš bêlti abi ummi ša an- || lutamata
29. zi an-šiš-ki iş-mă šaq-ba-da-a-ni a-gŭr-ni bal-e-ma gan-pă
30. niš an-sin ša elip šamšu narušu ibbiru lutamata
31. zi an-par gal-lŭ di-tar an-ri-ne kit gan-pă
32. niš an-par bêl daáni ša an-meš lutamata
33. zi eqil ka-ga-na an-a-nun-na-kit a-an šaq nu-un-mal-mal gan-pă
34. niš an-ištar ša ana kibitiša an-anunna-ki
35. ištanu la isaru lutamata
36. zi an-gŭr mal-an an-en-ki-ga kit gan-pă
37. niš an- || umme an-e-a lu ||
38. zi an-ab+ha tur-sal an-en-ki-ga kit gan-pă
39. niš an- || marti an-e-a lutamata
40. zi an-nin-si a lid ku lid lu-lu-u-a gan-pă
41. niš an- || ri'u tullati ||
42. zi an-is-bil šaq-tul-la kur-ra kit
43. niš an- || šakkanak nakki ki-tim ||
44. zi an-nin iş-zida gu-za-lal kur-ra kit gan-pá
45. niš an- || guzalû ki-tim ||
46. zi iş-ik kur-ra VII-bi gan-[pă]
47. niš da-[lati ki-tim VII-šu lutamata]
48. zi iş-šu-diš kur-ra VII-bi gan-[pă]
49. zi an-ne-gab ni-gab gal kur-ra kit gan-[pă]
50. niš an- || || ki-tim lutamatam
51. zi an-ruš-bi quru dam an-nam-tar-ra kit gan-[pă]
52. niš an- || alti namtari ||
53. zi an-gan-dim kŭ tur-sal zu-ab kit gan-[pă]
54. niš an- || marti apsi lutamatam
55. lŭ-er-lu tur an-ra-na
56. en-na ba-ra-an-ta-ri-in-na aš en-na ba-ra-an-zi-ga en-na
57. u ba-ra-an-da-ab-ka+gar-e a ba-ra-an-da-ab-naq-e
58. iş-ka+urud a a muh-zu an-en-lil-lal kit šu-zu ba-ra-ni-in-du

59. a a-ab-ba a-zun šiš a a-gŭr bar-tig-gar a a-gŭr par-kip-nun-ki
60. a bur ta a a-gŭr-da ba-ra-an sik-da
61. an ku ba-ri en pa na an-tuk-tuk-e
62. ki ku ba-du-ba ku nam-be-mal-mal
63. lŭ-er-lu tur an-ra-na ba-ra-an-te-mal-da ba-ra-an-gĭ-gĭ-e-ne
64. ka-ka-ma uduk hul-a gan

TRADUCTION

Colonne I.

1-4. Incantation. Le puissant dont l'épée fait tomber l'univers,
C'est l'Uduk méchant qui trouble le ciel;
5-8. (Ainsi que) Namtar, le fils aimé du dieu Bel
Enfanté par la déesse Nin-kigal.
9-11. En haut ils tranchent, en bas ils renversent les murs.
12-13. Ils sont le produit de l'enfer.
14-15. En haut ils poussent des cris, en bas ils rugissent.
16-17. Ils sont le souffle amer des dieux.
18-19. Ils sont l'*Umu* immense qui tombe du ciel.
20-21. Ils sont les hiboux qui vocifèrent dans la ville.
22-23. Perturbateurs du ciel, ils sont les fils de la dame Terre.
24-25. Les poutres longues, les poutres vastes, ils les enlèvent comme les flots.
26-27. Ils se transportent de maison en maison :
28-31. Eux, la porte ne les arrête pas,
Le verrou ne les fait pas retourner en arrière.
32-33. Ils s'accrochent à la porte comme des serpents ;
34-35. Ils soufflent contre les gonds comme le vent ;
36-37. Ils arrachent l'épouse du sein du mari;
38-39. Ils enlèvent l'enfant des genoux du père ;
40-41. Ils chassent l'homme libre de la maison de sa belle-mère ;
42-43. Ils attachent derrière l'homme la voix néfaste (?).
44-45. Dieu des hommes, pasteur, qui procures la nourriture à l'homme
46-47. Que son dieu a pris pour nourriture :
48. Que ce soit le roi des Lamas,
49. Que ce soit le roi des Labaṣ,
50. Que ce soit le roi des Ahar,
51. Que ce soit la dame . . .,
52. Que ce soit la mère . . .,
53. Que ce soit une pleureuse . . .
54. Que ce soit un homme . . .
55. Que ce soit un Uduk méchant,
56. Que ce soient les quatre régions du monde,
57. Que ce soit un . . . ?,

58. Que ce soit le jour (obscurci par un) nuage [du sud (?)],
59. Que ce soit le jour (obscurci par un) nuage [du nord (?)],
60. Que ce soit le jour (obscurci par un) nuage [de l'orient (?)],
61. Que ce soit le jour (obscurci par un) nuage [de l'occident (?)],
62. Que ce soit . . . ?,
63. Que ce soit . . .,
64. Que ce soit . . .,
65. Que ce soit . . . ? qui n'est pas . . ?,
66. Que ce soit . . . ? qui . . ? abreuve de lait,
67. Que ce soit . . . ? qui . . ? dans la bataille . . ? abreuve de petit lait,

Colonne II.

1. Que ce soit . . ? qui . . ? frotte avec du beurre,
2. Que ce soit . . ? qui au corps . . ? applique du lait.
3-4. O Ašak, je t'adjure par le serment des Anun!
5-6. O Ašak malfaisant, je t'adjure par le serment des Anun!
7-8. Ašak, toi qui presses fortement, qui presses le malade,
9-10. O Ašak, rappelle-toi le serment du ciel, rappelle-toi le serment de la terre!
11. Rappelle-toi le serment du seigneur des terres!
12. Rappelle-toi le serment de la dame des terres!
13. Rappelle-toi le serment du seigneur des étoiles!
14. Rappelle-toi le serment de la dame des étoiles!
15. Rappelle-toi le serment du seigneur des montagnes!
16. Rappelle-toi le serment de la dame des montagnes!
17. Rappelle-toi le serment du seigneur de . . ?!
18. Rappelle-toi le serment de la dame de . . ?!
19. Rappelle-toi le serment du seigneur de la colline sacrée!
20. Rappelle-toi le serment de la dame de la colline sacrée!
21. Rappelle-toi le serment du seigneur du jour de la vie!
22. Rappelle-toi le serment de la dame du jour de la vie!
23. Rappelle-toi le serment du seigneur de Me-šar-ra!
24. Rappelle-toi le serment de la dame de Me-šar-ra!
25-26. Rappelle-toi le serment du seigneur du père et de la mère de Bel!
27-28. Rappelle-toi le serment de la dame du père et de la mère de Bel!
29-30. Rappelle-toi le serment de Sin (Lune) dont le fleuve est parcouru par la barque du soleil (couchant)!
31-32. Rappelle-toi le serment de Šams (Soleil), souverain arbitre des dieux!
33-34-35. Rappelle-toi le serment d'Ištarit, à la parole de qui les Anun jamais ne résistent!
36-37. Rappelle-toi le serment de Zik (mer), mère d'Ida!
38-39. Rappelle-toi le serment de Ninaua, fille d'Ida!
40-41. Rappelle-toi le serment de Belit (?), dame des naissances (?)!

42-43. Rappelle-toi le serment d'Iš (feu), chef des hauts lieux de la terre!
44-45. Rappelle-toi le serment de la dame de Zi-da, mandataire de la terre!
46-47. Rappelle-toi le serment des sept portes de la terre!
48. Rappelle-toi le serment des sept verrous de la terre!
49-50. Rappelle-toi le serment de Nigab, grand portier de la terre!
51-52. Rappelle-toi le serment de Rus-bi-kuru, épouse de Namtar!
53-54. Rappelle-toi le serment de Gan-dim-ku, fille de l'Océan!
55. L'homme fils de son dieu
56. Alors (?) reviendra à lui, à l'instant (?) il revivra;
57. On lui donnera du pain à manger, on lui donnera de l'eau à boire.
58. On lui mettra dans la main un vase d'eau . . . de Bel;
59. Avec l'eau de mer, l'eau de Sin, l'eau du Tigre, l'eau de l'Euphrate,
60. L'eau de puits, l'eau de rivière, on le lavera.
61. Il se tiendra debout (et) il n'aura aucune crainte;
62. Il s'assiéra par terre (et) il ne sera pas molesté.
63. L'homme fils de son dieu s'approchera ou s'éloignera (à son gré).
64. Exorcisme « Uduk méchant ».

NOTES PHILOLOGIQUES

Col. I, lignes 1-4. Le phonème *a-za-ad*, rendu par *shurubbu* (r. רבי), « grand, souverain, tyran », est formé du mot *ashṭu* (r. שׁטן), synonyme de *dannu*, « fort », *sha rishtan*, « premier, chef », et *asharidu*, « supérieur, chef, roi » (R., IV, 70, 16-18 *c*). La même décomposition s'observe dans l'hiératique *a-za-lag* comparé au démotique *Ashlaku* (D. A. L., 2e éd., p. 55, 330).

Sha shur-a = *harbu*, « épée », se compose de *sha* (relatif assyrien, l'hébreu שֶׁ, שַׁ, le phénicien אש), « qui, ce qui », *shur* et aussi *sur*, *zur* (racines sémitiques apparentées), « ébranle, fait dévier, agite », et *a* (désinence vocalique commune en assyrien aux noms et aux verbes et alternant avec *e*, *i*, *u*. Le signe *sha*, lu *nin*, rend l'assyrien *min*, ét. const. de *minu*, « quoi, quoi que ce soit, ce que ». — *Ni* est le suffixe idéographique de la troisième personne.

Après un signe effacé, le texte donne *ba*, mais il faut probablement lire *sha* le relatif précédent. — *Nigin-na* = *nabhar* (r. בחר, פחר), « totalité, univers ». Le phonème *nigin* est pour *nigim*, *nikim* de *nikmu*, *nakmu*, « amas, tas, accumulation », de *nakamu*, « amasser, réunir, amonceler », qui a

donné en hébreu בֵּית־נְכֹאת, « arsenal, magasin ». — *Ba-e* =*munashshir*, « qui fait tomber, trancher » (r. נשׁר). L'idéogramme *ba* vient probablement de *bau*, « vide », l'hébreu בֹּהוּ. — *Uduk*, *udukku* (r. ודך), « sorte de génie », pour la plupart malfaisant. — *Hul* = *limnu*, « mauvais, malfaisant », vient de *hulu* qui a le même sens; cf. l'hébreu חוֹל, « profane ». — *A-ri* = *rahu*, « troubler », vient probablement de *aru*, « couler violemment », d'où vient le nom sémitique du Nil, יְאֹר.

Lignes 5-8. *Namtar* = *namtaru*, nom du génie de la mort; cf. éth. መተረ, « couper, trancher ». Le phonème joue sur les syllabes *nam* (de *namu*, « bien »), et *tar* (r. תאר, « dessiner, destiner »), « destin ». — *Tur* exprime les homophones *sihru*, « tour, tournée (r. חור) », et *ṣihru* (r. צער), « petit, jeune ». La prononciation *dumu* dérive du démotique *damu*, *dumu*, « enfant ». — *Ki-aka mal*, à prononcer probablement *ki-am-ma*, mot à mot « lieu, position, matrice », périphrase du sens du mot *naram*, « amour », qui vient de רחם, « aimer, avoir pitié », issu de רֶחֶם, « matrice, entrailles ». — *An-en-lil-lal* = Dieu (de *anu*, Dieu suprême du ciel). — Seigneur (de *enu*) des Lil (de *lillu*, *lillatu*, sorte de démon; cf. לִילִית), titre du dieu *Bel*, qui commande ces démons. — *U-tu-ud-da* (prob. de עתד, « à venir, à naître, futur »), circonscrit l'idée de *aladu*, « naître, être enfanté ». — *An-nin-ki-gal*, « dieu-dame (de נון, « briller, dominer »)-lieu (כון; cf. מכון مكان)-grand (de *gallu*, ar. جليل) ».

Lignes 9-11. *An-na* = *elish*, « en haut », au propre « ciel ». — *Gur-ru-ush*, *ne-in-bu-ru-ush*, « rupture (גרם, « briser ») ils proclament » (*purusu*, « proclamation »), périphrase du verbe *iqṣuṣu*, ils brisent »; *ki-ta* (lieu, terre) = *shaplish*, « en bas » (r. שׁפל). — *Kar-ra* = *karu*, « mur, muraille » (קר, כר). — *Ne-in-sig-ga* = *iddû*, « ils abattent, brisent ».

Lignes 12-13. *E-ne-ne-ne* = *shunu*, « eux ». Le phonème *ene* vient de l'indice du pluriel *ani*; la triple répétition de la syllabe *ne* indique le pluriel. — *Kim-ma* = *binutu*, « œuvre, plante (*kim-tu*) ». — *E-kur-bad* = *aralli*, « lieu des morts,

Šéol, Hadès ». Les éléments de l'idéogramme sont: demeure (r. אור, « demeurer »)-montagne (r. כור)-morts (אבר, « périr »). — *Mesh* = *shunu*, « eux » se compose de *me*, « il », et *esh*, « trois, trente », indice de pluriel; dans les hiéroglyphes égyptiens le chiffre trois a la même fonction.

Lignes 14-15. *An-ta* (ciel, dans) = *elish*, « en haut ». — *Ka-de-de-a* (bouche, crier-crier) = *ishaggumu*, « ils crient »; la forme plus simple *ka-de-a* rend le verbe *nabu*, « parler, annoncer »; la dérivation de ces idéogrammes n'est pas encore trouvée. — *Ka-bal-bal-a*, = bouche, passer-passer (r. *abalu*) = *iṣappuru* (r. צפר), « faire du bruit, clamer, vociférer ».

Lignes 16-17. *Ka-bad* = bouche-mort = *imtu* (חמה), « venin, poison ». — *Ṣi* (?) = *martu*, « fiel, amer ». — *An* (= *dingir*) *-ri-e-ne*; dans ce composé, *dingir* vient de *digiru*, « dieu », et *ene* est l'indice du pluriel.

Lignes 18-19. *Ud-gal*, « jour (de *uddu*)-grand » = *umu rabbutum*, désigne peut-être les météores. — *Shu-bar-ra* = « main-pousser »; rend le démotique *ushshuruni* (contraction de *uashshuruni*), « ils poussent ».

Lignes 20-21. *An-nin-bul-bul-hu* = « dieu-seigneur (?)-oiseau », indique la chouette, en assyrien *eshshepu*, héb. ינשוף. — *Er-a* = « ville-dans » = *ina eri* (עיר), « dans la ville ». — Le long composé *ka+rit-gĭ-gĭ-a* = « bouche (?)-envoyer *bis* », est une autre paraphrase du verbe *ishaggumu*, « ils vocifèrent ».

Lignes 22-23. *Ki-in-du*, à lire peut-être *ki-in-gi* = *kingu*, « basse terre ». Le sens des autres syllabes reste encore obscur.

Lignes 24-25. *Gushur* = *gushru*, « poutre »; héb. גשר, « passerelle, pont », aram. כשורא. — L'équivalence de *kar-bad-da*, qui signifie au propre « char », avec *elu*, « haut », vient de cette circonstance qu'en démotique le char, *rakbu* ou *narkabu*, vient du verbe *rakabu*, « monter ». — Le composé *mal-an*, « maison divine », désignant ordinairement la mère, exprime en même temps l'idée de « vaste, large, *rapshu* », parce que le verbe *rapashu* a aussi le sens de « éle-

ver des enfants ». — *A-mi*, ou plutôt *a-gi*, dérive du démotique *agu*, « roseau ». — *Kim* = *kima*, « comme »; la lecture *dim* rappelle le verbe sémitique דמי, « rassembler ». — L'idéogramme *ul* redoublé vient de עלי, « élever, enlever », sens que possède aussi le verbe assyrien *saru*.

Lignes 26-27. L'idéogramme *bal* redoublé exprime ici le verbe *ittanablakkatu* (r. בלכת).

Lignes 28-31. *Iṣ-iq* = « bois (?) » = *daltu* « porte ». — La négation *nu* est la réduction de *yanu* (אין), « il n'y a pas » — L'idéogramme *gi* rend ici le verbe *kallu*, « empêcher, retenir » (כלא). — *Iṣ-shu-dish* = « bois-main-serrer » paraphrase le mot *medilu* (tal. מדל) « barre, verrou ». Deux points à remarquer : la version hiératique emploie deux fois le même idéogramme *gi* pour rendre les idées pourtant distinctes de « empêcher » et de « retourner »; de même le phonème *mesh* indique à la fois *shunu*, « eux », au nominatif, et *shunuti* à l'accusatif.

Lignes 32-33. *Ṣir* = *ṣiru*, « serpent ». — Le verbe *alalu*, « accrocher, suspendre », est exprimé par le redoublement de l'idéogramme *sur* noté plus haut dans le verbe *isurru*, dont l'idéogramme est *ul*; c'est un échange de phonèmes synonymes.

Lignes 34-35. *Iṣ-za-ra* = « bois ». *Sa-ra* = *sirru*, « angle, pivot » (héb. ציר). — *Im* (r. המי, « rugir ») = *shâru*, « vent, tempête » (héb. שער, סער). — *Mu-un-za-la-ha-e-ne* = « il (*mu-un*)-pousse, jette (*za-la-ha*) + pl. (*e-ne*) » = *iziqqu*, « il se jette (r. זיק) »; le phonème *za-la-ha* est tiré de *za-la-hu*, « couler, asperger »; racine sémitique צלח, זלח.

Lignes 36-37. L'idéogramme *dam* (de *damu* « jeune, enfant ») rend en même temps les mots *mutu*, « mari », et *ash-shatu*, « femme ». — *Ur* (de héb. עור, « peau ») symbolise l'idée de personne et de sein, en démotique *udlu*. — L'idéogramme *lŭ* est souvent écrit *mu-lu*, contraction de *umulu*, synonyme de *amelu*, « homme », héb. אויל, עול; ar. عيال. — *Ba-ra-an-lam-mu-ne* = « il (*ba-ra-an*)-serre (*lam-mu*, de אלם) + pl. (*ne* pour *ene*) = *itarru*, « ils prennent, capturent ».

Lignes 38-39. *Hi-ub* = *du-ub* rend le mot *birku* avec son double sens de « bien, bénédiction » (*ṭu-bu*, טוב) et de « ge-

nou »; comparez héb. ברכה et ברך. — *Ba-ra-an-zi-zi-e-ne* = « il (*ba-ra-an*)-remue (*zi bis*) + pl. (*e-ne*) » = *ushatbu*, « ils remuent, enlèvent » (r. חבע).

Lignes 40-41. *Dun* (de *dunnu*, « fort ») = *idlu*, « homme fort, noble ». — L'analyse du signe composé *uru* = *emutu*, « belle-mère » (héb. חמות) n'est pas encore bien claire. — *Ba-ra-tul-du-ne* = « il (*ba-ra*)-sortir (mot à mot loin-aller) + pl. (*ne*) ». L'idéogramme *tul* rappelle le sémitique טול ; *du* est l'abréviation de *adu*, « pas, marche ».

Lignes 42-43. L'idéogramme *sha-me-gar* signifie mot à mot « celui qui-parole (de *mu*, *me*, de *amu*, « parler »)-fait » (*gar* de אכר, « laboureur »). — Le phonème *egir* = *arku*, « derrière » (r. ירך), fait supposer l'existence d'un synonyme *egru;* il se peut néanmoins que cet idéogramme ait une lecture se terminant par *b;* cela semble résulter de la syllabe suivante *bi* qui doit être un complément phonétique. — La postposition *ra* exprime la préposition *ana*, « à ». — Le composé *ush-sa*, mot à mot « fort-lien », exprime le verbe *rakasu*, « lier ».

Lignes 44-45. Je considère l'idéogramme *uru*, « ou », *er-lu* comme un dérivé de *arallu*, lieu des morts, Hadès ». Précédé de *lu*, il désigne l'homme comme un être mortel. — *Sib* = *ri'um*, « pasteur, berger » (רעה), fait supposer une racine *asabu*, « paître ». — L'idéogramme *u* désigne d'abord l'idée de champ et d'herbe, et passe ensuite à celle de nourriture en général. — Le composé *kin-kin-mal* semble être ici pour *kim-kim-mal*; le phonème radical *kim* se rattache probablement à *kâmu*, « amonceler, assembler »; ici il semble être le verbe *mushte'u*, « celui qui donne avec abondance ».

Lignes 47-48. L'analyse de *ku pat* = *kurummatu*, « nourriture, aliment », est obscurci par le premier élément *ku* qui a un grand nombre de lectures et de significations; le second élément *pat* se ramène au contraire au sémitique פת, « miche de pain ». — *Mu-un-dib-bi-esh* = « il (*mu-un*)-prendre (*dib-bi*) + pl. (*esh*) »; le phonème *dib* fait supposer l'existence d'un verbe *adabu* ou *atabu*, avec le sens de « prendre ».

Lignes 48-50. Les trois lignes à partir de celle-ci sont rédigées exclusivement en hiératique. L'idéogramme du roi se compose de *gal*, « grand » + *un* (héb. מעון, « demeure ») ou *kalama*, « le tout, l'univers » (r. כל). — Les termes démotiques correspondant à *gan-me*, *gan-me-a* sont respectivement *lamastu*, *labaṣu*, *aharru* ou *ahazu;* ce sont des noms de démons des diverses catégories. La syllabe commune *me* signifie « voix, cri »; le signe *hab* vient de *hapu*, « frapper, détruire ». — La particule *lu*, qui sert à indiquer tantôt une affirmation (héb. לו), tantôt le subjonctif, est rendue par l'idéogramme *gan* ou *kam* (éth. ከመ :) dont la lecture *hi* n'est pas encore explicable. — Le verbe « être » est figuré par *me-en*, probablement tiré de *minu*, « quoi »; prononcé *ge-en*, il se ramène à la racine כון, « être ».

Lignes 51-65. Ces lignes sont mutilées au milieu; elles contiennent l'énumération de plusieurs objets censés avoir causé la maladie; elles se terminent toutes par la formule « que ce soit ». Voici quelques remarques sur le phonème non encore expliqué : *nu-gig* = « non-douleur » désigne la jeune fille, vierge qui n'a pas enfanté. — *Um-me*, mère-cri », probablement la femme accouchée. — *A-shi*, « eau-œil », la pleureuse. — *Ub-da*-IV, « les quatre régions ». — *Ud-shu-ush*, « jour-ruine-mal » = jour de malheur; le phonème *shu-ush* semble venir de *ashashu* (héb. עשש), « ruiner ». — *Ga-an-tu*, « plante-dieu-couchant ».

Ligne 66. *Sha-gar-tuk-a*, « cœur-nourriture-possédant », composé vague dont l'équivalent démotique n'est pas encore trouvé; le phonème *tuk* vient de *tamahu*, « tenir, posséder ». — Le phonème *mu ne* ayant des significations extrêmement diverses, ne peut pas être précisé dans ce passage faute d'une version démotique. — *Ba-du-an-naq*, « il (*ba-da-an*)-boire »; *naq* est tiré de *anaqu*, « téter (ינק) ».

Ligne 67. *Ka-ṣab*, « bouche-troupe » = *tahazu*, « bataille » (*ṣab* de צבא).

J. HALÉVY.

(*A suivre.*)

Documents relatifs à Shamash-shum-ukîn.

Note 1.

Le Musée de Constantinople possède une collection très riche de tablettes cunéiformes. Le Père Scheil en a fait connaître un grand nombre et a signalé les plus importantes. Je me permettrai d'attirer l'attention sur deux documents qui m'ont frappé et que je regrette de n'avoir pu étudier à loisir. Diverses circonstances m'ont empêché, à mon passage à Constantinople, de faire un examen sérieux de ces tablettes. Dans l'espoir de pouvoir un jour les étudier plus à fond, je me bornerai en attendant à donner une petite note sur les deux tablettes qui sont cotées S 2 et S 6. Elles sont conçues dans le style babylonien. Elles renferment deux incantations et l'une et l'autre mentionnent le roi Šamaš-šum-ukîn, le frère infortuné d'Assurbanipal. C'est à ce titre qu'elles nous intéressent; elles nous montrent le roi invoquant les deux grandes divinités de Babylone, Mérodac et Zarpanit, dont il était devenu le fervent adorateur. L'on connaît la fin malheureuse de ce prince et ces documents nous le montrent en proie à d'affreux cauchemars et comme pressentant sa mort prochaine. Une éclipse de lune survenue au mois de šabaṭ, des augures funestes, des signes effroyables l'ont rempli d'effroi. Après avoir appelé à son secours toutes les divinités du panthéon babylonien, le roi s'écrie :

S 6 l. 8. Anaku Šamaš-šum-ukin[1] šarru mâr ili-šu
9. ša ili-šu ilu Marduk, Ištar-šu ilu Zarpanitum
10. ina ḪUL AN.MI ilu Sin ina arḫu šabaṭu ûmu XV kan ŠA-nu
11. ina ḪUL idâti[2] ḪUL.MEŠ lâ DUG.GA.MEŠ
12. ša ina ekalli-ia[3] u mat-ia[4] GAL.MEŠ
13. palḫakuma adraku u šutaduraku[5].

1. AN.GIŠ.ŠIR.MU(*sic*).GI.NA.
2. ID.
3. *Ia*, pronom suffixe première personne = MU.
4. MU.
5. Delitzsch, *Dictionnaire*, p. 28.

Moi Šamaš-šum-ukin, le roi fils de son dieu,
fils de Mérodac son dieu, de sa déesse Zarpanit,
au moment de cette éclipse funeste de la lune qui est survenue le 15e jour du mois de šabaṭ,
au milieu d'une calamité, de signes funestes, non favorables
qui ont paru dans mon palais et dans mon pays,
je suis dans la crainte, dans l'effroi, je suis terrifié.

L'on pourra rapprocher ce document de celui publié par Haupt dans A. S. K. T., p. 75, n° 7 (K. 3927).

L'autre tablette, qui est mieux conservée, commence ainsi :

S 2. Šiptu AN.NI.BAT.A.NU. bêlu rabû ilu rimênu
ṣabit qât .... paṭir 'ilti muballiṭ amêlu ...
anaku Šamaš-šum-ukîn mâr ili-šu[1].

Incantation : Nibat. Anu. Dieu grand, dieu miséricordieux
qui prend la main, qui arrache les liens, qui fait vivre les hommes,
moi Šamaš-šum-ukîn, fils de son dieu.

Il ne m'est pas possible de rien préciser sur le contenu de ce document. Le roi parle de péchés qu'il a commis, et termine ainsi sa prière :

Iaši Šamaš-šum-ukîn mâr šanamma dalil ilutika rabiti ludlul. KA. KA.MA.IṢ.ILLÁ AN.NIBIT.ANU.SAR.DIL.ṢI.IB šurqa epuš.

Le recto de S 2 comprend quatorze lignes environ, le verso quatre.

Par un singulier hasard, l'on trouve dans ce document cette phrase :

Ilu ša išâtu dannutu RU.TIM, etc.

se rapportant évidemment au NIBATANU[2]. Mais l'on ne peut s'empêcher aussi, en lisant ces mots *ishâtu dannutu*, de penser au bûcher sur lequel Šamaš-šum-ukîn trouva la mort.

NOTE 2.

Dans un mémoire sur l'inscription bilingue de Tarkondemos, le professeur Hilprecht a donné une transcription qui diffère de

1. On pourrait lire *mâr ilu Marduk*, mais il est préférable dans ces documents de transcrire *ili-shu;* dans les textes religieux on lit toujours « l'homme fils de son dieu ».
2. V. Jensen, *Cosmologie*, page 123.

celle proposée par les savants et lit Tarqudimme, roi de Metan. D'après lui, le dernier signe, qu'on a toujours regardé comme l'équivalent de *me*, doit se lire *tan*, et il fonde cette lecture sur des arguments paléographiques qui méritent d'autant plus d'être pris en considération qu'ils émanent d'un savant très compétent en ces matières. Pour nous, sans vouloir en rien contester sa théorie qui nous paraît très raisonnée et justifiée dans certains cas, nous nous permettrons de n'être pas encore pleinement convaincu. Sans doute rien ne s'oppose à ce que Tarkondemos ait été roi de Mitanni et l'équation Metan = Mitanni paraît logique, mais comment être assuré que dans l'inscription bilingue le signe en question a bien la valeur de *tan*. Le même signe, en effet, se retrouve dans un cylindre publié par le duc de Luynes (*Numismatique et inscriptions cypriotes*, pl. VII, n° 1), et paraît à deux reprises d'abord précédé du signe *pi*, et ensuite à un autre endroit suivant le signe *li*; il n'y a donc aucun doute qu'il doit, dans l'un et l'autre cas, se lire *e*. Or, comme il est exactement le même que le signe de la bulle de Tarkondemos, c'est-à-dire qu'il a trois clous horizontaux au commencement, l'on peut se demander si vraiment la lecture *tan*, proposée par le professeur Hilprecht dans l'inscription bilingue, est absolument exacte. Le cylindre du duc de Luynes est de provenance chypriote et le petit monument de Tarkondemos paraît originaire de l'Asie Mineure; il n'y a donc rien d'étonnant à ce que les caractères cunéiformes présentent certaines variantes graphiques qui déroutent ceux qui étudient la paléographie. Mais en proposant cette nouvelle lecture M. Hilprecht a fait preuve de perspicacité; il est à désirer cependant que des preuves nouvelles viennent à l'appui de son hypothèse; jusqu'à présent nous devons nous borner à lire Tarqudimme, roi du pays de la ville de Me-e, ou Tarqudimme, roi du pays d'Ermê; mais cela n'avancera pas d'un pas le déchiffrement des inscriptions hittites. ALFRED BOISSIER.

L'Influence du Pentateuque sur l'Avesta.

Les recherches modernes ont fini par faire justice de la haute antiquité longtemps présumée du livre sacré des Parsis ou Avesta. Les remarquables travaux du regretté James Darmesteter ont apporté la conviction dans les esprits les plus conservateurs. Mais si, d'une part, on ne parle plus, dans des milieux scientifiques, ni de l'authenticité zoroastrienne de ce code, ni de son existence à l'époque achéménide, on montre infiniment plus de résistance au sujet de la question de savoir si l'Avesta a fait des emprunts au Pentateuque hébreu et tout spécialement à la Genèse. La raison de cette répugnance s'explique aisément. Il n'y a pas encore longtemps que plusieurs aryanistes affirmaient sans hésitation que le récit de la création donné par la Genèse n'était autre chose qu'une page de l'Avesta remaniée et traduite en hébreu. L'Avesta iranien, comme son congénère le Véda indien, devait représenter l'antique religion de la race indo-européenne sans aucun mélange hétérogène et surtout de conceptions sémitiques dont on ne voulait à aucun prix. Il n'est donc pas étonnant que la dépendance de l'Avesta à l'égard de la Genèse, prononcée sans ambages par M. Darmesteter, ait soulevé des contestations de divers côtés. Cette théorie a été défendue par moi-même depuis de longues années et notamment dans un temps où M. Darmesteter suivait encore fidèlement l'opinion courante de la haute antiquité de l'Avesta ; plus tard, grâce à de fréquentes discussions personnelles, j'ai eu la satisfaction d'amener mon regretté ami à abandonner ses vues antérieures, fondées sur la méthode mythologique, pour s'engager décidément dans les recherches plus fertiles de la méthode historique et comparative. Je me sens donc en quelque sorte obligé de soumettre à un nouvel examen les points contestés dans cette théorie commune à nous deux, afin de voir si l'opposition est de nature à faire ébranler notre conclusion générale. Voici les concordances que M. Darmesteter signale entre le code juif et le code parsi.

Le point dominant est le caractère général de la législation : « Le Pentateuque et l'Avesta sont les deux seuls livres religieux connus où la législation descend du ciel sur la terre dans une série d'entretiens entre le législateur et son dieu. « Jéhova dit à Moïse » — « Ahura Mazda dit à Spitama Zarathushtra », ces deux formules sont plus qu'un lien de forme entre les deux littératures : elles sont typiques de tout un plan commun. L'un et l'autre livre, en effet, a pour objet l'histoire de la création et de l'humanité ; et dans l'humanité celle de la race supérieure : et dans cette race, celle de la religion vraie. L'un et l'autre livre a pour objet de révéler au fidèle toutes les règles de la vie ».

Après l'unité de la méthode, J. Darmesteter présente une série de concordances particulières qui montrent sur le fait cette unité de plan :

Création du monde. — I. Jéhova crée le monde en six jours : il crée successivement la lumière, le ciel, la mer, la terre et les plantes, les luminaires du ciel, les animaux, l'homme.

II. Ahura Mazda crée le monde en six périodes : il crée successivement le ciel, l'eau, la terre, les plantes, les animaux, l'homme.

Création de l'homme. — I. L'humanité, dans la Genèse, descend tout entière d'un couple, homme et femme, Adam et Ève, le mot Adam lui-même signifiant « homme ».

II. L'humanité, dans l'Avesta, descend tout entière d'un couple, homme et femme, *Mashya* et *Mashyana*, le mot Mashya lui même signifiant « homme ».

Le péché commence sur la terre avec le premier homme, avec Adam dans la Genèse, avec Mashya dans l'Avesta.

Le déluge. — I. Jéhova veut détruire l'humanité perverse, afin de la renouveler ; il amène le déluge, mais sauve un juste, Noé, avec sa famille et avec un couple de tous les animaux. Il lui fait construire une arche sur un plan qu'il lui donne : Noé s'y réfugie avec les siens et, le déluge passé, il repeuple la terre.

II. Au cours des temps, suivant l'Avesta, la terre doit être ravagée et dépeuplée par trois longs hivers envoyés par le sorcier Mahrkusha. Ahura, pour repeupler la terre avec une

humanité supérieure, fait construire par Yima Khshaêta, le roi juste, un palais souterrain où il doit abriter les spécimens les plus beaux de la race humaine et de toutes les races animales et végétales. Quand les jours mauvais viendront et que la terre sera dépeuplée, les portes du Var s'ouvriront et une race meilleure repeuplera la terre.

Partage de la terre. — I. Noé a trois fils : Sem, Cham et Japhet, ancêtres des trois races qui se partagent le monde.

II. Thraetaona, successeur et vengeur de Yima Khshaêta, a trois fils, Airya, Sairima, Tura, entre lesquels il partage le monde. Airya reçoit l'Iran, centre de la terre; Sairima reçoit l'occident; Tura reçoit l'orient.

Darmesteter rappelle ensuite un fait qui est le centre du zoroastrisme comme il est le centre du judaïsme : la révélation. Zoroastre converse avec Ahura comme Moïse avec Jéhova, sur la montagne des saints entretiens, comme Moïse sur le mont. Sinaï.

A ces rapports, qui se suivent dans toute l'étendue de l'histoire, ajoutez un autre rapport plus général et plus abstrait : la préoccupation chronologique. Tous les faits de l'histoire du monde, depuis les origines jusqu'à Zoroastre, sont aussi exactement datés que l'histoire du monde jusqu'à Moïse... La Bible a créé le modèle : l'Avesta en est la première imitation connue.

Enfin un dernier trait. Moïse, le législateur, n'est point le premier qui ait reçu les faveurs divines. Un premier pacte avait été conclu avec Noé. De même Zoroastre n'a reçu la révélation que sur le modeste refus du Noé iranien, Yima Khshaêta. Ces concordances sont assez frappantes. Mais de quel côté s'est fait l'emprunt ? Est-ce de l'Avesta à la Bible ou de la Bible à l'Avesta ?

A cette question Darmesteter répond comme il suit :

« Si l'on reprend un à un les divers points touchés, on voit que l'un et l'autre système est infiniment plus clair si c'est l'Iran qui l'a emprunté. Le déluge est tout Noé : si le déluge est emprunté de la Genèse à l'Avesta, tout Noé disparaît. Au contraire. dans l'histoire de Yima, la légende du déluge est

une addition si inattendue qu'elle brise l'unité de la figure et que la légende populaire, ne sachant qu'en faire, l'a laissée tomber.

« La Bible connaît trois races et donne par suite trois fils à Noé, le père de la nouvelle humanité. L'Avesta connaît cinq races : Airya, Sairima, Tura, Sâini, Dâhi ; il partage pourtant le monde en trois parties, entre les trois fils de Thraêtaona, parce que le modèle dont il s'inspire a divisé le monde entre trois races. Si l'idée de ce partage était de lui, il aurait donné cinq fils à Thraêtaona.

« Entre les deux récits de la création les différences sont nombreuses. Tout d'abord, si la version persane est poétiquement inférieure à la version juive, la succession des actes y est infiniment plus précise, plus rationnelle et plus claire, ce qui semble indiquer qu'elle lui est postérieure. On concevrait peu que le rédacteur juif, ayant devant les yeux la belle ordonnance du dessin parsi, eût préféré l'ordre confus. La version persane marque un progrès, une correction sur la version juive.

« Autre différence : la création juive est l'œuvre d'une semaine ; elle dure six jours suivis d'un jour de repos ; le récit, tendanciel, a pour objet de faire ressortir la sainteté du sabbat et de la fête hebdomadaire. L'Iran zoroastrien ne connaît pas la semaine : ses grandes fêtes sont les six fêtes de saison, les fêtes du Gâhânbâr. La création durera donc une année, les actes successifs de la création se répartiront entre les six Gâhânbârs, et la commémoration de l'œuvre accomplie, au lieu de se faire en une fête pour les six actes, se fera en six fêtes distinctes pour chacun des six actes. »

Ces rapprochements entre l'Avesta et le Pentateuque ont été critiqués par M. Michel Bréal dans une remarquable étude qui a paru dans le *Journal des Savants* (décembre 1893, janvier et février 1894). M. Bréal, tout en reconnaissant l'analogie frappante de la plupart des points comparés, ne laisse pas de faire de fortes réserves sur quelques-uns d'entre eux. Ainsi, il admet parfaitement la correspondance des formules de dialogue communes aux deux livres sacrés des Parsis et des Juifs.

Il ajoute avec raison que la forme du dialogue est plus marquée chez les Perses, où l'on croirait assister à une leçon de catéchisme par questions et réponses, Zarathustra ne se lassant point d'interroger Ormazd, pas plus que celui-ci de répondre. Quant à la question de priorité, M. Bréal ne l'indique pas explicitement, mais son exposition suffit pour faire admettre qu'il incline pour l'originalité du Pentateuque qui a l'avantage de la sobriété. Les œuvres d'imitation exagèrent ordinairement la formule empruntée à leur devancière.

Pour la durée de la création, qui est de six jours dans le Pentateuque et de six périodes dans l'Avesta, M. Bréal trouve une identité absolue. Mais il insiste sur la divergence que l'on constate quant aux détails. Il y a beaucoup plus d'ordre et de clarté, il y a une gradation bien mieux marquée du côté de l'Avesta. Pour mieux en juger il dresse le tableau suivant :

	Pentateuque.	Avesta.
1er jour.	La lumière.	Le ciel.
2e jour.	Le ciel.	L'eau.
3e jour.	La mer.	La terre.
4e jour.	La terre et les plantes.	Les plantes.
5e jour.	Les luminaires du ciel.	Les animaux.
6e jour.	Les animaux, l'homme.	L'homme.

Comme Darmesteter, M. Bréal pose cette question : Faut-il voir dans le récit juif un souvenir déformé de la tradition mazdéenne ? Ou bien celle-ci est-elle une édition corrigée, soit du récit juif, soit d'un récit plus ancien, dont le livre de la Genèse a conservé la disposition ? Il se décide pourtant à accorder la plus grande vraisemblance à la seconde hypothèse, par la raison déjà invoquée par Darmesteter. On n'arrive pas aisément du premier coup à cette régularité, tandis qu'il est difficile de penser qu'une succession aussi logique une fois trouvée, la tradition s'en soit écartée pour remettre les choses en désordre. L'antériorité du récit de la Genèse nous est confirmée par la relation du nombre six avec l'idée juive de la semaine qui se termine par un jour de repos et de fête, relation qui fait entièrement défaut dans le récit de la création perse.

En ce qui concerne la création de l'homme, M. Bréal est beaucoup moins affirmatif que Darmesteter sur la question de priorité. L'humanité, dans la Genèse, descend tout entière d'un couple, homme et femme, Adam et Ève. Dans l'Avesta, le couple primitif est Mashya et Mashyana. Les mots Adam et Mashya signifient « homme ». Le péché commence sur la terre avec le premier homme, avec Adam dans la Genèse, avec Mashya dans l'Avesta. La ressemblance n'est pas douteuse; mais il lui semble que l'histoire du Paradis, celle de la tentation, ainsi que la forme du serpent adoptée par le tentateur, doivent plutôt nous incliner du côté de la Perse. Il y a là des points obscurs qui ne permettent pas, dans l'état actuel de la science, de solution précise.

La troisième concordance concerne le déluge, le salut d'un juste, Noé avec sa famille et avec un couple de tous les animaux, dans la Genèse; la dévastation de la terre par un long hiver, la construction par Yima Khshaêta, le roi juste, d'un palais souterrain où il abrite les spécimens les plus beaux de la race humaine et de toutes les races animales et végétales destinées à repeupler la terre, dans l'Avesta. Cette concordance paraît très légère à M. Bréal. Il y a certainement, dit-il, un air de famille dans les deux légendes, mais la parenté est lointaine, et il est difficile de croire que l'un des deux récits ait été la copie de l'autre. On est plutôt amené à penser que l'un et l'autre dérivent de quelque lointaine source originale. Le déluge de Xisouthros, celui de Deucalion, celui de Manu, celui des tablettes ninivites montrent combien cette légende est répandue chez les anciens peuples. Par contre, M. Bréal admet, après M. Darmesteter, l'antériorité du côté de la Bible sur le point qui concerne le partage de la terre entre les trois fils du patriarche du déluge, Noé, bien que, dans la légende perse, le père de ces trois enfants soit Thraêtaona, successeur de Yima, au lieu d'être Yima lui-même.

Comme on le voit, les doutes de M. Bréal atteignent les trois points les plus importants de la légende des origines : la succession de la création du monde, la création de l'homme et le déluge. Pour le premier et le troisième de ces points, il incline

à faire remonter l'une et l'autre rédaction à une source antérieure, tandis que, sur le deuxième point, il admettrait volontiers l'antériorité de l'Avesta.

On peut se demander si une telle solution est facilement imaginable. Voici deux livres sacrés qui sont liés l'un à l'autre par des traits propres à eux seuls : la formule dialogique, la durée de la création, la descendance de l'humanité d'un seul couple, le partage de la terre entre trois fils, traits au sujet desquels l'antériorité appartient incontestablement au Pentateuque; comment ce même Pentateuque peut-il avoir emprunté à l'Avesta l'histoire du Paradis et de la tentation du premier homme? Remarquons qu'il ne s'agit pas d'un caractère général comme le déluge, mais de détails minutieux inconnus aux autres peuples aryens. Ou bien faut-il admettre que la composition du Pentateuque et de l'Avesta s'est faite en même temps et avec l'entente mutuelle des deux rédacteurs? Poser ainsi la question, n'est-ce pas la résoudre dans un sens opposé aux demi-concessions et en faveur de l'idée que l'ensemble de ces légendes a passé du Pentateuque à l'Avesta, mais que quelques-unes d'entre elles ont été modifiées par les rédacteurs perses ?

Cette considération suffit parfaitement à établir la dépendance de l'Avesta à l'égard du Pentateuque, et la seule chose qu'il faut trouver est l'explication des divergences signalées plus haut. La tâche n'est pas difficile quand on envisage avec quelque attention les différences dogmatiques des livres comparés.

Première divergence, la succession des œuvres créées. A ce sujet M. Darmesteter a malheureusement commis un lapsus de mémoire qui l'a empêché de pénétrer plus avant dans l'esprit du rédacteur avestique. On sait que, dans le système biblique, le nombre des œuvres ne coïncide pas avec le nombre des jours, de sorte que dans certains jours se produisent deux et même trois œuvres en même temps. De plus, la création des luminaires a lieu le quatrième jour, et non le cinquième comme M. Darmesteter l'admet par inadvertance. En voici le tableau exact :

	Pentateuque.	Avesta.
1er jour.	La lumière.	Le ciel.
2e jour.	Le ciel séparant les eaux primordiales.	L'eau.
3e jour.	La mer, la terre et les plantes.	La terre.
4e jour.	Les luminaires du ciel.	Les plantes.
5e jour.	Les animaux aquatiques et les oiseaux.	Les animaux.
6e jour.	Les animaux terrestres, l'homme.	L'homme[1].

Un regard jeté sur ce tableau montre au premier aspect la nécessité de l'ordonnance de la Genèse. La lumière est la première condition de la vie active ; elle occupe ainsi la place qui lui convient. La séparation de l'abîme primordial par une cloison pour faire place au monde inférieur est également une nécessité inéluctable; elle forme donc l'œuvre de la seconde journée. La réunion des eaux afin de faire apparaître la partie continentale du globe et la production de la végétation sur cette partie après l'écoulement des eaux constituent également une succession facile à comprendre, et il n'est que naturel d'en faire l'objet du troisième jour. A cette première triade répond une seconde dont l'importance est infiniment plus ressentie par l'homme. A la matière lumineuse répartie d'une façon latente dans tout l'espace qui forme l'œuvre du premier jour correspond, au quatrième jour, la création des luminaires célestes dont les influences visibles et régulières sont autrement puissantes sur la vie des êtres organiques. La création des animaux vient ensuite dans un ordre ascendant. D'abord, au cinquième jour, les animaux aquatiques et les oiseaux qui sont relativement d'un organisme assez simple. Ensuite le sixième jour voit se produire les animaux terrestres et finalement l'homme. L'ordonnance suivie par le narrateur de la Genèse est donc un produit à la fois systématique et réfléchi. Toutes les séries des êtres y sont contenues et chacun occupe la place qui lui convient. Peut-on affirmer la même chose de la création

1. Cet ordre, donné par le Bundahiš, est le seul qui soit avestique. Les données, souvent très différentes, que l'on y rencontre fréquemment sur la création découlent de traditions qui n'ont rien de commun avec la Genèse.

avestique ? Il serait malaisé d'y trouver une suite réelle. Chaque objet de la création y est indépendant des autres comme s'il occupait une place entièrement séparée dans la vaste étendue de l'espace. Puis, le règne animal est singulièrement rétréci et on n'y distingue guère la classification graduée donnée par le narrateur de la Genèse. A côté de ces imperfections, on observe l'absence de la lumière et des luminaires célestes qui remplissent le premier et le quatrième jour de la création dans la Genèse. Cette dernière observation nous conduit à l'explication de l'apparente simplicité de la succession avestique : pour le narrateur monothéiste, la lumière latente des objets terrestres, comme celle plus visible des luminaires célestes, constituent des corps matériels qui, encore que très fins et intangibles, n'ont rien de commun avec la lumière divine; elles entrent donc dans la catégorie de la création et y jouent un rôle proportionnel à leur importance. Pour l'écrivain parsi, au contraire, qui adorait dans le feu le dieu suprême Ormazd, la lumière, émanation inséparable du feu, était éternelle et partant incréée. D'autre part, en sa qualité de dualiste qui attribue au mauvais principe, Ahriman, la création des êtres nuisibles, il était obligé d'enlever la classe des êtres aquatiques et des reptiles de son récit de la bonne création et de se contenter de la mention générale du règne animal. Ceci dit, on comprend aisément les modifications qu'il a dû introduire dans son récit. En retirant la lumière et les luminaires, le ciel, formant l'œuvre du second jour d'après la Genèse, a été placé au premier. L'eau terrestre du troisième jour devint l'œuvre du deuxième. La terre et les plantes, qui remplissent encore le troisième jour dans la Genèse, occupent respectivement et à elles seules le troisième et le quatrième jour. De même, la confusion de tous les animaux en une seule classe l'a obligé à consacrer le cinquième jour à eux seuls et le sixième à l'homme seul. Ces dislocations sont donc la suite d'un système et révèlent par cela même leur dépendance de la Genèse. Sans l'influence biblique, l'auteur parsi aurait placé la terre immédiatement après le ciel, et l'eau avant les plantes dont elle détermine la production et qui est indispensable à la vie des animaux et des hommes.

La seconde difficulté consiste, nous dit-on, dans l'histoire du Paradis et celle de la tentation, et surtout dans la forme ophiomorphe du tentateur, qu'on serait porté à attribuer à une source parsie. Des distinctions sont ici indispensables. Le Paradis biblique, loin d'être une région particulière, consiste simplement dans un jardin bien cultivé et placé sur un territoire arrosé par des fleuves connus. D'après l'Avesta, l'Airyanem-Vaêjo est un des bons pays créés par Ormazd et dans lequel il eut des entretiens avec Yima et avec Zoroastre. C'était un pays habité par des tribus iraniennes et nullement un Paradis réservé à Dieu seul et défendu à tout être humain après le péché. Sur ce point, il n'existe donc pas la moindre analogie entre les deux récits[1]. Il y a plus de rapprochements à faire en ce qui concerne la tentation. L'Avesta ignore le serpent tentateur, mais le péché pénètre dans l'âme du premier couple par une inspiration directe d'Ahriman, le principe du mal, qui ne se révèle pas à eux sous forme de serpent. Le péché lui-même consiste dans l'affirmation mensongère que Ahriman est l'auteur de la bonne création. Le couple contaminé se couvre de vêtements de feuilles et se nourrit d'abord de lait de chèvre, ensuite de fruits que lui apportent les Daevas et qu'il dévore avec voracité. Trente jours après, il commence à se nourrir de viande d'animaux et à se vêtir de leurs peaux. Cette marche des événements coïncide, dans les traits principaux, avec le récit de la Genèse, où il est également question de fruits défendus, de couvertures de feuilles et de vêtements de peau. La gradation dans la manière de s'habiller est bien motivée dans la narration biblique; celle de l'Avesta ne l'explique pas d'une façon satisfaisante. L'idée de faire un crime à l'homme d'avoir mangé des fruits a paru singulière au narrateur avestique lui-même, et il s'est tiré d'embarras en affirmant qu'il en avait mangé une trop grande quantité. Dans le récit de la Genèse, la culpabilité de l'homme consiste à avoir mangé des fruits défendus par la Divinité, explication parfaitement naturelle et témoignant l'originalité de la conception.

1. D'après l'idéal avestique, le premier homme ne laboure point le sol, et le péché lui vient dès sa première tentative de prendre de la nourriture.

Nous arrivons maintenant à la dernière divergence, celle qui se rapporte au récit du déluge. La concordance sur ce point est de prime abord excessivement légère. On y voit un patriarche réunissant autour de lui sa famille avec un couple de tous les animaux dans une demeure particulière, mais point de trace ni du déluge ni de l'arche. Cependant tout étonnement cesse aussitôt que l'on prend en considération la réflexion suivante. Le mythographe parsi, qui place l'eau dans la bonne création, était par cela même obligé d'attribuer à la destruction du genre humain un autre facteur que l'eau du déluge. Ce besoin lui dicta le seul moyen qui restât à sa disposition, c'est de faire périr les hommes au moyen d'un grand froid. En partant de ce point, il était forcément amené à faire abriter les créatures sauvées dans une demeure souterraine inaccessible au froid. La logique des choses obligea enfin le narrateur avestique à reporter à la fin des siècles la destruction du genre humain et le salut des êtres du Var présidé par Yima, événement qui se place à la préhistoire du genre humain dans la Genèse.

Les considérations qui précèdent me paraissent assez décisives : non seulement par sa facture générale, mais même par les nombreux détails de la création et l'histoire de l'humanité primitive, l'Avesta se montre tributaire de la Bible : le génie de l'Iran a été fortement travaillé par la gnose juive.

J. Halévy.

Note sur la formation du futur pehlvi.

Le persan n'a gardé qu'une seule trace de la formation indo-européenne du futur, analogue à celle du sanscrit en ***ishyâmi***, c'est le présent باشم d'où a été tiré le thème de l'impératif باش du verbe بودن, « être ». Déjà, à l'époque perse, cette expression trop compliquée du futur tombait en désuétude, et ce temps était remplacé par le subjonctif ou l'indicatif.

Le pehlvi exprime le futur en faisant précéder le présent de l'indicatif de la particule ***barâ***, syr. ܒܪܐ, pers. به ou ب. Cet

emploi, d'ailleurs, est loin d'être régulier : le présent précédé de *barâ* n'est pas toujours un futur, et l'absence de cette particule n'indique pas absolument que le temps n'est pas le futur. On peut dire que le pehlvi n'a aucun moyen de marquer ce temps.

Le persan a remédié à cet inconvénient en se donnant un futur composé du présent de خواستن et du participe passif du verbe principal : خواهم كرد, « je ferai ».

On n'avait jusqu'à présent aucun exemple d'un formation analogue en pehlvi; en voici un tiré du grand Bundehesh, page 279.

Pūn dīn *yamallūn*ēt : dūsh pātakhshāhīh *olā*shān *rōīshā* *yazbamūn*ēt *yahvūn*tan[1].

« Il est dit dans la Loi (l'Avesta) : Leur mauvaise souveraineté prendra fin ».

L'équivalent pâzend de *yazbamûn*astan (héb. צבה, chald. צבא, syr. ܨܒܐ) est, suivant les lexiques pehlvis-pazends, kâmistan, parsi : كامستن ; ce verbe est inusité en persan moderne, il ne reste que كاميدن, « désirer ».

On voit que la construction de la phrase pehlvie est identique à celle du persan moderne, à cela près que le verbe est كامستن au lieu de خواستن, qui d'ailleurs a le même sens, كامستن étant tombé en désuétude, sans doute de fort bonne heure, on a pris pour le remplacer son synonyme. La phrase citée plus haut serait, dans le parsi des Rivaïets : در دين كويد دوش پادشاهى اوشان (ou ايشان[2]) سر خواهد بودن.

E. Blochet.

REMARQUE DE LA RÉDACTION

Les éléments araméens qui font partie du pehlvi donnent lieu à une foule de questions auxquelles on n'a pas encore répondu jusqu'à ce moment. Qu'il me soit permis d'appeler l'at-

1. Les parties de mots en italique sont les parties sémitiques.
2. Voir J. Darmesteter, *Études iraniennes*, tome I, pages 161 et ss.

tention des sémitisants sur quelques points qui sollicitent particulièrement notre curiosité.

L'énigme principale est la genèse même du pehlvi. Soit par une timidité créatrice, soit par un goût prononcé pour l'exotisme, les langues recourent souvent aux vocabulaires des langues voisines pour enrichir les leurs, mais ces emprunts consistent toujours en noms ou en formules complètes existant réellement dans la langue d'origine. Comment donc expliquer ce fait que le pehlvi, entre autres exemples, emploie pour exprimer les pronoms personnels : moi, toi, lui, etc., les formes fléchies : לי, לך, לה, etc., au lieu de אנא, אנת, הוא, qui représentent directement ces pronoms en araméen ? Je suis assez tenté de considérer ce phénomène étrange comme une preuve en faveur de l'opinion qui soutient le caractère purement graphique du pehlvi, mais alors même il reste à connaître la raison et l'utilité d'un choix si bizarre.

Dans la transcription du pehlvi, les mots araméens sont horriblement défigurés, non seulement chez les Parsis, mais aussi dans les meilleurs ouvrages européens. Ainsi, par exemple, les formes *rôîsh*, « tête », *vashtamun*tan, « entendre, écouter », *od*, « à », doivent être *r'ish* (ראש), *ashtamun*tan (אשתמעון), *ad* (עד). De même si, comme de raison, on transcrit maintenant ידה, « main », et ברה, « fils », au lieu de ידמן et ברמן, il faut aussi lire *yazbahun*tan, « désirer, vouloir », au lieu de *yazbamun*tan, puisque la forme fondamentale est יצבה.

Nous accepterons avec reconnaissance les travaux substantiels et précis qu'on voudra bien nous communiquer à ce sujet et nous les publierons dans la Revue.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES POUR L'HISTOIRE D'ÉTHIOPIE

Règne de Sarṣa-Dengel ou Malak-Sagad Ier (1563-1597).

Minâs avait trois fils : Sarṣa-Dengel, Tazkâro et Lesana-Krestos. L'aîné, Sarṣa-Dengel, lui succéda et régna trente-quatre ans. Son long règne ne fut qu'une suite de guerres, tantôt avec les ennemis de l'intérieur, chefs ou Falashas révoltés, tantôt avec ceux du dehors, Maures, Turcs et Gallas. A sa mort, Sarṣa-Dengel eut la satisfaction de laisser son pays à l'abri d'aventures comme celles qui avaient désolé les règnes de ses prédécesseurs. Les Maures, les Gallas et les Turcs étaient réduits à l'impuissance.

Sarṣa-Dengel n'avait que treize ans et demi lorsqu'il monta sur le trône. Son avènement ne fut pas accepté par tous sans protestation ; une partie de ses troupes se joignit à Hamalmal, petit-fils de Na'od, qui lui fit la guerre. Ce prince fut vaincu, mais un nouveau chef, nommé Fasil, qui avait été nommé gouverneur du Damot, se révolta et attaqua le roi qui le défit aussi. Les premières années de son règne se passèrent donc à combattre ses sujets. Plus tard, il eut à se défendre contre ses voisins du nord, de l'est et du sud : on trouvera plus loin, année par année, l'indication des combats qui se livrèrent et dont nous croyons inutile de refaire l'énumération.

La grande chronique de ce roi n'a encore été ni publiée ni traduite. M. Saineano, ancien élève de l'École des Langues orientales vivantes et de l'École des Hautes Études, l'a copiée avec l'intention d'en donner une édition. Les circonstances ne lui ont pas encore permis de la faire imprimer, mais il en a donné un aperçu très détaillé dans un opuscule qui lui a servi de thèse de doctorat en philosophie à l'Université de Leipzig[1].

1. *L'Abyssinie dans la seconde moitié du XVIe siècle ou le règne de Sartsa-Dengel (Malak-Sagad)*, par Marius Saineano. Leipzig-Bucarest, 1892.

Nous faisons des vœux pour que l'édition de ce texte très important ne se fasse pas longtemps attendre.

Il apportera des éclaircissements sur bien des événements que les annales abrégées ne font que mentionner. Toutefois ces dernières ne sont pas à négliger, quelle que soit la manière dont elles aient été rédigées, que ce soient de simples notes recueillies par des contemporains ou des résumés faits d'après les grandes chroniques. Dans l'un et l'autre cas, elles servent à contrôler celles-ci, dans lesquelles les auteurs, parfois plus préoccupés de la forme que du fond, peuvent se laisser entraîner à des exagérations qui donnent le change sur le véritable caractère des faits.

Le ms. 142 publié par M. Basset s'accorde en général avec celui qui a fait l'objet du mémoire de M. Guidi, sauf la fin du règne qui ne se trouve que dans le second. Le ms. de M. Conti Rossini paraît être plus conforme à notre ms. 141. Quelques notes marginales fournissent dans celui-ci des détails qui manquent dans les premiers, entre autres sur la mort du roi. Pour les dernières années de sa vie, le texte de M. Conti Rossini est le plus complet des quatre[1].

Ms. 141, fol. 24 v°. (Les passages entre crochets sont interlignés.) ወነግሠ ፡ ወልዱ ፡ [ሠርፀ ፡ ድንግል ፡] መለክ ፡ ሰገድ[2] [መለክ ፡ ብሂል ፡ ንጉሥ ፡ በዓረቢ[3] ፡] እንዘ ፡ ወልደ ፡ ፲ወ፫ ፡ ዓመት ፡ ወ፯አውራኅ[4] ፡ ወበውእቱ ፡ ዘመን[5] ፡ ዓመ

1. Dans les variantes, B = René Basset, *Études sur l'histoire d'Éthiopie*, p. 23-25 et 116-119. C = Conti Rossini, *Di un nuovo codice della cronica etiopica pubblicata da R. Basset*, p. 6 et 17. G = Guidi, *Di due frammenti relativi alla storia di Abissinia*, p. 11-15.

2. B ዘስሙ ፡ መንግሥቱ ፡ መለክ ፡ ሰገድ ፡ — G ወነግሠ ፡ ወልዱ ፡ መለክ ፡ ሰገድ ፡ ዘውእቱ ፡ ሠርፀ ፡ ድንግል ፡ እንዘ ፡ ወልደ ፡ ፲ወ፫ ፡ አመት ፡. Manquent les mots « Malak signifie roi en arabe ».

3. B በልሳነ ፡ ዓረቢ ፡ ንጉሥ ፡

4. B ወአመ ፡ ነግሠ ፡ ሠርፀ ፡ ድንግል ፡ ከኖ ፡ ዕድሜሁ ፡ ፲ወ፫ዓመተ ፡ ወ፯ ፡ አውራኃ ፡

5. B ዓመት ፡

ፁ ፡ ሠራዊት ፡ ምስለ ፡ እስላም ፤ ወነሥኡ ፡ ንዋየ ፡ እምነ ፡ ትዕይንት[1] ፡ ወተደመሩ ፡ ምስለ[2] ፡ ሐመልማል ፤ [ወልዳ ፡ ለሮማን ፡ ወርቅ ፡ ወለተ ፡ ሐፄ ፡ ናዖድ[3] ፡] ወአውዕአ ፡ አዝማች[4] ፡ ተክሉ ፡ ለአስፋዲን ፤ ወተፃብኡ ፡ ምስለ ፡ ሐመልማል ፤ ወበውእቱ ፡ ዓመት[5] ፡ ሞተ ፡ አቤተኹን ፡ ሐመልማል ። ወበ፲፮[6]ዓመት ፡ ሖረ ፡ ፋሲል ፡ ኀበ ፡ ንጉሥ[7] ፡ ወሤሞ ፡ በዳሞት ። ወበ፲፯ዓመት ፡ ተፃብዖ ፡ ለፋሲል ፡ ወሞአ[8] ። ወበ፲፰ዓመት[9] ፡ ፀብዖ ፡ ለበሻ ፤ ወበውእቱ ፡ ዘመን[10] ፡ (fol. 25) ሞተት ፡ ይቴ ፡ ሰብለ ፡ ወንጌል ፡ እመ ፡ ንጉሥ ። ወበ፲፱ዓመት[11] ፡ ተፃብዓ ፡ ንጉሥ ፡ ምስለ ፡ አዜ[12] ፡ ወሞአ ፡ ወነበረ[13] ፡ ህየ ፡ ፳ዓመተ ። ወበ፳፩ዓመት ፡ መጽአ ፡ ምድረ ፡ ደምብያ ፡ ወተራከበ ፡ ምስለ ፡ ሐርበ ፡ ወይስሐቅ ፡ ወነሥአ ፡ እምኔሆሙ ፡ አምኃ ፡ ብዙኃ ። [ወገብረ ፡ መዲናሁ ፡ በዶቢት[14] ።] ወበ፳፪ዓመት ፡ ሖረ ፡ ምድረ ፡ ዝዋይ ፡ ወፀብዖ[15] ፡ ለቦረን ፡ እንዘ[16] ፡ ሉባሁ[16] ፡ አምቢሳ[16] ። ወበ፳ወ፫ ፡ ዓመት ፡

1. B እምትዕይንት ፡
2. B ምስለ ፡ አቤቶ ፡
3. Les mots entre crochets manquent dans G.
4. B አዝመተ ፡ — G ወበ፩አመት ፡ አውጽዖ ፡, etc.
5. B ወበውእቱ ፡ ዓመት ፡ ሞተ ፡ አቤተሁን ፡ ሮም ፡ ሰገድ ። ወበዳግመይ ፡ ዓመት ፡ ሞተ ፡ አቤተሁን ፡
6. B ወበሣልሳይ ፡
7. B ኀበ ፡ ሐፄጌ ፡ ወሤምዎ ፡
8. B ተፃብዖሙ ፡ ፋሲል ፡ ወሞዕዎ ፡
9. B ወበ፲፰ዓ ፡ ፀብዕዎ ፡
10. B ዓመት ፡ — G ወበስድስቱ ፡ ... ሞተት ፡ ይቴጌ ፡ et les mots እመ ፡ ንጉሥ ፡ manquent.
11. B ወበ፲፱ዓ ፡ et presque toujours ዓ ፡ pour ዓመት ፡
12. G አዚን ፡
13. G ወነበሩ ፡
14. Les mots entre crochets manquent dans G.
15. B ፀብዕዎ ፡
16. Ces trois mots manquent dans G.

ሞተ ፡ አዝማች ፡ ዘርአ ፡ ዮሐንስ ፡ ወከረመ ፡ ንጉሥ ፡ በ
ቤዛሞ ። ወበ፲ወ፪ ፡ ዓመት ፡ ሞተ ፡ አዝማች ፡ ሐርበ ፤ ወ
በውእቱ ፡ ዘመን[1] ፡ ኈለቈ ፡ ንጉሥ ፡ ወዓልያኒሁ ፡ ለዘር
አ ፡ ዮሐንስ ፡ ወረሰዮሙ ፡ ሐራ ፡ ወመጽአ[2] ፡ ደምብያ ፡
ወአግብአ ፡ ኵሎ ፡ አህጉራተ ፡ በእደዊሁ ፡ ወሠርዓ ፡ በቱ ፡
ጫዋ[3] ። ወበ፲ወ፫ ፡ ዓመት ፡ መጽአ ፡ መሐመድ ፤ ወጸን
ዓ ፡ ዓመፃሁ ፡ ለይስሐቅ ፤ ወሜሞ[4] ፡ ለዳረጎት ፡ በምድረ ፡
ትግሬ[5] ፡ ወተፃብዓ ፡ ምስለ ፡ ይስሐቅ ፡ ወሞአ ። ወበ፲ወ፬ ፡
ዓመት ፡ ሖረ ፡ ኀበ ፡ መሐምድ ፡ ወተፃብዖ ፡ በፈለገ ፡ ወ
ቢ ፡ ወሞአ ፡ ወከረመ[6] ፡ በዘኸኒ[6] ፡ ዱር[6] ። ወበ፲ወ፭ ፡ ዓመ
ት ፡ ፀብዖ ፡ ለቦረን ፡ በፈለገ ፡ መጀ[7] ፡ ወሞአ ፤ ወተመ
ይጠ ፡ ደምብያ ፡ ወረከቦ ፡ ለአበጢ[8] ፡ በወይና ፡ ደጋ ፡ ወ
ቀተሎ ፡ እንበለ ፡ አትርፎ ። ወበ፲ወ፮ዓመት ፡ ወረደ ፡ ት
ግሬ ፡ ወተፃብዓ ፡ ምስለ ፡ ባሻ ፡ ወይስሐቅ ፡ ወሞአሙ[9] ።
ወበ፲ወ፯ ፡ ዓመት ፡ ሖረ ፡ ምድረ ፡ ስሜን ፡ ወዓሰሮ ፡ ለበ
ረድኤት ፡ ወአግዓዘ ፡ በምድረ ፡ ወጅ ፡ ወወሀበ ፡ አቅርንቲ
ሁ ፡ ወአክሊላቲሁ ፡ ለደሴተ ፡ ዳጋ[10] ። ወበ፲ወ፰ ፡ ዓመት ፡
አጥፍዓ ፡ ለሀገረ ፡ ሻት[11] ። ወበ፲ወ፱ ፡ ዓመት ፡ ፀብዖ ፡ ለ
ካሌብ ፡ [ፈላሻ ፡ ዘስሜን[12] ፡] ወሞአ ፤ ወአጥፍዓ ፡ ካዕበ ፡

1. B ዓመት ፡ — G መዋእል ፡
2. G ወመጽአ ፡ manquent.
3. B ጨዋ ፡
4. B ወሜምዎ ፡
5. B በትግሬ ፡ — G በምድረ ፡ ትግሬ ፡
6. Ces trois mots manquent dans G.
7. G መጀ ፡
8. G ለአበጤ ፡
9. B ወበ፲ወ፮ዓመት ፡ ... ወሞአሙ ፡ manquent. — G donne በሻ ፡ ይስሐቅ ፡
10. B ወወሀበ ፡ ... ዳጋ ፡ manquent.
11. G ለምድረ ፡ ስት ፡
12. B ለከሌፍ ፡ . Les mots entre crochets manquent dans G.

ለምድረ ፡ በድ ። ወበ፳ ፡ ዓመት ፡ አጥፍዓ ፡ ለሀገረ[1] ፡ ሳር ካ ። ወበ፳ወ፩ዓመ(fol. 26)ት ፡ ሖረ ፡ እናርያ ፡ ወነሥአ ፡ እ ምኔሆሙ ፡ አምኃ ፡ ብዙኃ[2] ፡ ወርቀ ፤ ወከረመ ፡ በኰሽና ይ[3] ። [en marge : በዝንቱ ፡ ዓመት ፡ ሞተ ፡ አባዲር ፡ እ ሁሁ ፡ ለንጉሥ ፡ ምክንያተ ፡ ሞቱኒ ፡ ተብሕለ ፡ አውዓዮ ፡ እሳት ፡ ዘበሩድ ፡ ምስለ ፡ ብእሲቱ ፡ ወውሉዱ[4] ፡] ወበ፳ወ ፪ዓመት ፡ ቀተሎ ፡ ጋላ[5] ፡ ለአበሊ ፡ ዘውእቱ ፡ ወሎ ፡ በ ዘመነ ፡ ሢመቱ ፡ ለቢርመጅ[6] ። ወበ፳ወ፫ዓመት ፡ ወረደ ፡ ን ጉሥ ፡ ምድረ ፡ ጐሊና[7] ፡ ወፀብዮ ፡ ለመረዋ[8] ። ወበ፳ወ፬ዓ መት ፡ ወጽአ ፡ ምድረ ፡ ስሜን ፡ ወፀብዮ ፡ ለጕሽን[9] ፤ ወበ ውእቱ ፡ መዋዕል ፡ ወረደ ፡ ምድረ[10] ፡ በልያ ፡ ወወፅአ ፡ በ ፍኖተ ፡ ወምበርያ[11] ። ወበ፳ወ፭ ፡ ዓመት ፡ ወረደ ፡ ኋራ[12] ፡ [ዘውእቱ ፡ ቋራ ፡] ወእንዘ ፡ የኃልፍ ፡ በፍኖተ[13] ፡ ጐዣም ፡ ረ ከቦ ፡ ለውርንጥሽ[14] ፡ ወቀተሎ ፡ እንበለ ፡ አትርፎ ። ወበ፳ ወ፮ዓመት ፡ ወፅአ ፡ ዠን ፡ ሜዳ ። ወበ፳ወ፯ዓመት[15] ፡ ወረ

1. B ምድረ ፡
2. C ብዙኃ ፡ manque
3. B በኰሽናይ ፡
4. B ምስለ ፡ ደቂቁ ፡ ወበእሲቱ ፡. — Les mots entre crochets manquent dans G.
5. G ጋላ ፡ manque.
6. G ለቤርመጀ ፡
7. G ጐሌና ፡
8. G ለመረዎ ፡
9. B ajoute ፈላሻ ፡ እኅወ ፡ ጌዴዎን ፡ ወቀተሎ ፡ አመ ፡ ፳ወ፩ለ ጥር ፡
10. B ምድረ ፡ manque.
11. G ወበርያ ፡
12. B ኄራ ፡ — G ኵራ ፡ et les deux mots suivants manquent.
13. G በፍኖት ፡ manque.
14. G ለወርንጥሽ ፡
15. B ሠረቀ ፡ መስከረም ፡ በቀዳሚት ፡ ሰንበት ፡ ወንጌላዊ ፡ ሉቃ

ደ ፡ ደኸኖ[1] ፡ [ዘውእቱ ፡ ገጸሩ[2] ፡ ለምጽዋ[3] ፡ ቀተሉ ፡ አ
ቤቶ ፡ ዮናኤል ፡ ወልደ ፡ ለይቴ ፡ ምንይቻሌ[4] ፡ ወለውእቱ ፡
ጸሐፍዎ ፡ ካህናት ፡ በምልኩት[5] ፡ ዘድኅ ፡ እንዘ ፡ ይብሉ ፡
መለከ ፡ ሰገድ ፡ — መለከ ፡ ሰገድ ፡ ሉሌ ፡ ዮናኤል ፡ በሸ
ን ፡ አረደው[6] ፡ በሾተል ፡ (il y a sur la marge intérieure du
manuscrit une annotation que je n'ai pas pu lire parce qu'il
est relié très serré) ወተፃብዓ ፡ ምስለ ፡ ትርኵ[7] ፡ ዘውእቱ ፡
ከዳውርድ ። ወበ፳ወ፫ ፡ ዓመት ፡ ወፅአ ፡ አይበ[8] ፤ ወበ፳
ወ፱ ፡ ዓመት ፡ ፀብዖሙ ፡ ለሰብአ ፡ ገምቦ ። ወበ፴ ፡ ዓ
መት ፡ ወፅአ ፡ ስሜን[9] ፤ ወበ፴ወ፩ ፡ ዓመት ፡ ኢወፅአ ፡ እ
መዲናሁ[10] ፡ [en marge : በ፴ወ፩ዓመተ ፡ መንግሥቱ ፡ ሞቱ ፡
ይቴ ፡ ምንቻሌ ፡ ወዓዲ ፡ ሞቱ ፡ ይቴ ፡ አድማስ ፡ ሞገሳ ፡
እሙ ፡ ለንጉሥ ፡ መለከ ፡ ሰገድ ፡ ወይእቲ ፡ ወለቱ ፡ ለ

ስ ፡ ፳፪ ፡ (C ፳ወ፪ ፡) መጥቅዕ ፡ ፰አበቀቴ ፡ በሚያዝየ ፡ በ፱ዕለት ፡
ፋሲካ ። በውእቱ ፡ ዓመት ፡

1. G ድኸኖ ፡ et manquent les mots suivants entre crochets.

2. B ገጹ ፡ — C ገጸሩ ፡

3. B ወተፃብዓ ፡ ምስለ ፡ ትርኵ ፡ በሽ ፡ ዘስሙ ፡ ከዳውርድ ፡ ወ
ቀተሉ ፡

4. B ምን ፡ ይቻሌ ፡

5. B በምልክት ፡ — C ካህናት ፡ ፀሐፍዎ ፡ ዘድኅ ፡

6. B አረደመ ፡ — C አደረው ፡

7. G ቱርኵ ፡ ዘስሙ ፡ ከጃውርድ ፡

8. B ወበህየ ፡ ተከለ ፡ (C ቀተለ ፡ (sic) ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ በስመ ፡
ኪዳነ ፡ ምሕረት ፡ ወሀለወት ፡ እስከ ፡ ዮም ፡

9. B ወበ፴ዓ ፡ ኢወፅአ ፡ እመዲናሁ ፡ አይበ ፡ — G conforme à
notre manuscrit, sauf l'orthographe አመት ፡ et ወጽአ ፡

10. B ajoute ወበ፴ወ፩ዓመት ፡ ሠረቀ ፡ መስከረም ፡ ረቡዕ ፡ ወንጌ
ላዊ ፡ ማርቆስ ፡ በዝንቱ ፡ ወርኅ ፡ ርዕደት ፡ ምድር ፡ ወሞቱ ፡ ይቴ ፡
ምን ፡ ይቻሌ ፡ ፳፫ (C ፳ወ፫) መጥቅዕ ፡ ፯አበቅቴ ፡ በሚያዝያ ፡ በ
፳ዕለት ፡ ፋሲካ ፡ (manque dans C) ወአመ ፡ ፳ወ፩ለሐምሌ ፡ በዕለተ ፡
ሰኑይ ፡ አዕረፈት ፡ (fin de B).

ሮቤል ፡ ዘቦሩ ፡ ሰለዋ ፡ ወስመ ፡ ለክርስትናሃ ፡ ሥሉስ ፡ ኃይላ ፡ [በዝጎቱ ፡ ርእድት ፡ ምድር ፡ በዘመነ ፡ ማርቆስ ፡ በወርኃ ፡ መስከረም[1] ፡] ወበ፻ወ፪ ፡ ዓመት[2] ፡ ወረዱ ፡ እናርያ ፡ ወሞተ ፡ ኩስተሮ ፡ ወአብእዎ ፡ ለእናርያ ፡ ክርስትና[3] ። ወበ፻ወ፫ ፡ ዓመት ፡ ወፅአ[4] ፡ በጌምድር ፡ ለፀቢዓ[4] ፡ ጋላ ፡ በዘመነ ፡ ሢመቱ ፡ ለፈደታ[5] ፡ ዘሰመይዎ ፡ ቡርዓቃ[6] ። ወበ፻ወ፬ዓመት ፡ ወረደ ፡ ንጉሥ[7] ፡ ምድረ ፡ ዳሞት ፡ ወፀብዮ ፡ ለቦረን ፡ ወሞአ[8] ፡ ወእንዘ ፡ ይትመየጥ ፡ እምሀየ ፡ አዕረፈ ፡ በምድረ ፡ ሻት ፡ ወሖረ ፡ ውስተ ፡ ዓለመ ፡ አበዊሁ ፡ [en marge : ምክንያተ ፡ ሞቱ ፡ ለሐፄ ፡ መለክ ፡ ሰገድ ፡ ይብልዎ ፡ መነከ[ሳ]ት ፡ ማእምራን ፡ ነገር ፡ ኢትሑር ፡ ዛመቻ ፡ እስመ ፡ አከ ፡ ሠናይ ፡ ወይቤሎሙ ፡ አንሰ ፡ አሐውር ፡ እስመ ፡ ሀሎ ፡ መልአክ ፡ ዘይሳሕበ ፡ ለጫበሬት ፡ በቅል ፡ ወይነድአ ፡ ወይቤልዎ ፡ ኢትብላዕ ፡ አሣ ፡ ወሖረ ፡ ንጉሥ ፡ ወጸብአ ፡ ለቦረን ፡ ወበጺሖ ፡ ኀበ ፡ ፈለግ ፡ ረስዓ ፡ ወበልአ ፡ አሣ ፡ ወደወየ ፡ በሕማመ ፡ ፈጸንት ፡ ወሞተ ፡ በሻት ፡ መቃብሪሁኒ ፡ ለሐፄ ፡ መለክ ፡ ሰገድ ፡ ደሴተ ፡ ሬማ ፡ — ወበመዋዕሊሁ ፡ ለመለክ ፡ ሰገድ ፡ ራስ ፡ ወልደ ፡ ክሶስ ፡ ብላቴን ፡ ጌታሂ ፡ አቤቶን ፡ ማእምሮ ፡ ካህናትኒ ፡ ቄስ ፡ ሐፄ ፡ ባሕርይ ፡ ወ፬ውሉዱ ፡ ዘውእቶሙ ፡ አዛገር ፡ ጊዮርጊስ ፡ ዘተምሕረ ፡ ጸወትወ ፡ etc.

1. Le passage entre crochets manque dans G.
2. G a toujours አመት ፡ — ወጽአ ፡
3. G ወረሰዮሙ ፡ ንጉሥ ፡ ለሰብአ ፡ እናርያ ፡ ክርስቲያን ።
4. G ቤገምድር ፡ ለተፃብዖተ ፡
5. G ለፈዳተ ፡
6. G ቡራቃ ፡
7. G ንጉሥ ፡ manque.
8. G ajoute : ወቀተለ ፡ እምኔሁ ፡ ብዙኃ ፡ — ወአመ ፡ ተመይጠ ፡ አዕረፈ ፡ በምድረ ፡ ሻት ። (fin de G).

Pour les dernières années du règne de Sarṣa-Dengel, notre manuscrit s'accorde avec celui de M. Conti Rossini, mais celui-ci est beaucoup plus détaillé et il serait très difficile d'en noter les variantes. Je préfère reproduire le passage, en laissant de côté la fin qui concerne certains personnages de marque de ce temps. Je me bornerai à en donner la traduction d'après celle de M. Conti Rossini.

C, p. 17-19. ወአመ ፡ ፳ወ፩ለሐምሌ ፡ በዕለተ ፡ ሰኑይ ፡
አዕረፈት ፡ ይቴ ፡ አድማስ ፡ ሞገሳ ፡ እሙ ፡ ለንጉሥ ፡ መ
ለከ ፡ ሰገድ ። ወይእቲ ፡ ወለቱ ፡ ለሮቤል ፡ ዘቦራ ፡ ሰለዋ ፡
ወስመ ፡ ክርስትናሃ ፡ ሥሉስ ፡ ኃይላ ። ወእምቅድመ ፡ ዝ
ንቱ ፡ በኃጋዬ ፡ ወፅአ ፡ ስሜን ፡ ወተመይጠ ፡ ወነበረ ፡ በ
መዲናሁ ፡ አይበ ። ወበ፺ወ፪ዓመት ፡ ወረደ ፡ እናርያ ፡ ወ
ሞተ ፡ ኵስተሮ ፡ ወአብእዎ ፡ ለእናርያ ፡ ክርስትና ። ወበ፺
ወ፫ዓመት ፡ ወፅአ ፡ ቤገምድር ፡ ለተፃብዖተ ፡ ጋላ ፡ በዘመ
ነ ፡ ሚመቱ ፡ ለፈደታ ፡ ዘይሰመይ ፡ ቡርአቃ ። ወበ፺ወበ
፬ዓመት ፡ እሑድ ፡ ሠረቀ ፡ መስከረም ፡ ወንጌላዊ ፡ ማቴዎ
ስ ፡ ፲ወ፱መጥቅዕ ፡ ፲ወ፩አበቅቴ ። ወእምአመ ፡ አዕ[ረ]ፈት ፡
እሙ ፡ ይቴ ፡ አድማስ ፡ ሞገሳ ፡ በ፪ዓመት ፡ ወ፳አውራኅ ፡
ወ፬ዕለት ፡ አዕረፈ ፡ ሐፄ ፡ መለከ ፡ ሰገድ ፡ አመ ፡ ፳ወ፬
ለመጋቢት ፡ በዕለተ ፡ ሆሣዕና ፡ አሜሃ ፡ ኮነ ፡ ፋሲካ ፡ አ
መ ፡ ፩ለሚያዝያ ። ንግበዕኬ ፡ ኀበ ፡ ጥንተ ፡ ነገሩ ፡ ለም
ክንያተ ፡ ሞቱ ፡ ወበ፺ ፡ ወ፬ዓመት ፡ እምዘ ፡ ነግሠ ፡ መ
ከረ ፡ ንጉሥ ፡ ሠርፀ ፡ ድንግል ፡ ከመ ፡ ይዝምት ፡ ምድ
ረ ፡ ዳሞት ፡ ዐቢይ ፡ ዘውእቱ ፡ ምድረ ፡ ጊቤ ፡ ወይፅብ
ዮ ፡ ለቦራን ። ወመጽኡ ፡ መነከሳት ፡ ማእምራነ ፡ ነገራት ፡
መጻእያት ፡ ወይቤልዎ ፡ አንጉሥ ፡ ኢትሑር ፡ ውስተ ፡ ዝ
ንቱ ፡ ዘመቻ ፡ እስመ ፡ አኮ ፡ ሠናይ ፡ ለከ ። ወይቤሎ
ሙ ፡ ንጉሥ ፡ አንሰ ፡ አሐውር ፡ ወናሁ ፡ ሀሉ ፡ መልአ
ክ ፡ ዘይስሕብ ፡ በቅድሜሃ ፡ ለጨበሬት ፡ በቅልየ ፡ ወይነድ
አ ፡ በድኅሬሃ ፡ ወይቤልዎ ፡ እሙንቱ ፡ መነከሳት ፡ እመኒ ፡

ሖርከ ፡ ኢትብላዕ ፡ ዓሣ ፡ በጺሐከ ፡ ኀበ ፡ እገሌ ፡ ፈለግ ፡ ወሖረ ፡ ንጉሥ ፡ በፈቃደ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወፀብዖ ፡ ለቦራን ። ወበጺሖ ፡ ኀበ ፡ ውእቱ ፡ ፈለግ ፡ ረስዖ ፡ ለባህለ ፡ እሉ ፡ መነከሳት ፡ ወበልዓ ፡ ዓሣ ፡ ወደወየ ፡ ደዌ ፡ ፈጸንት ፡ ወጸርዎ ፡ በአራት ። ወበተመይጦቱ ፡ አዕረፈ ፡ በምድረ ፡ ሸት ፡ በይእቲ ፡ ዕለት ፡ ዘዘከርናሃ ፡ ቀዳሚ ። ወአመ ፡ ዘመተ ፡ ንጉሥ ፡ አድያም ፡ ሰገድ ፡ ምድረ ፡ ጊቤ ፡ ነጸርዎ ፡ ሠራዊቱ ፡ ኵሎሙ ፡ ለውእቱ ፡ ፈለግ ፡ ዘበልዓ ፡ እምኔሁ ፡ ሐጼ ፡ መለከ ፡ ሰገድ ፡ ዓሣ ፡ ወደወየ ፡ ቦቱ ፡ ለውእቱኒ ፡ ምድረ ፡ ሸት ፡ ዘአዕረፈ ፡ ቦቱ ፡ ሐጼ ፡ መለከ ፡ ሰገድ ፡ ነጸርዎ ፡ ኵሉ ፡ ሰብእ ፡ አሜሃ ። መቃብሪሁሰ ፡ ለሐጼ ፡ መለከ ፡ ሰገድ ፡ ደሴተ ፡ ሬማ ፡ ውእቱ ። ወበመዋዕሊሁ ፡ ለዝንቱ ፡ ንጉሥ ፡ ነበሩ ፡ ራስ ፡ ወልደ ፡ ክርስቶስ ፡ ወብላቴንጌታሂ ፡ አቤቶሁን ፡ ማእምሮ ። ካሕናትሂ ፡ ቄስ ፡ ሐጼ ፡ ባሕርይ ፡ ወ፬ውሉዱ ፡ ዘውእቶሙ ፡ አዛጋር ፡ ጊዮርጊስ ፡ ዘተምህረ ፡ ጸወትወ ፡ ዜማ ፡ እምአዛጋር ፡ ራጉኤል ፤ ወአዛጋር ፡ ጌራ ፤ ዘዘከርናሆሙ ፡ ቅድመ ። etc.

(A suivre.) J. Perruchon.

La Première Inscription de Bar-Rekoub

REVUE ET CORRIGÉE.

Son Excellence Hamdy-Bey, le savant et libéral directeur du Musée impérial ottoman de Tchinili-Kieušk, à Constantinople, a bien voulu me faire parvenir, par l'entremise du P. Scheil, professeur à l'École des Hautes Études, un estampage de cette inscription dont on n'avait jusqu'ici que des copies fort imparfaites. Je profite de l'occasion pour donner la transcription définitive de ce précieux document.

1 אנ'ה · ביר]כב ·
2 בר · פנמו · מלך · שמ
3 אל · עבד · תגלתפליסר · מרא ·
4 רבעי · ארקא · בצדס · אבי · ובצד
5 קי · הרשבני · מראי · רכבאל ·

6 ומראי · תגלתפליסר · על ·
7 כרסא · אבי · ובית · אבי · [ע]
8 מל · מן · כל · חרצת · בגלג[ל ·]
9 מראי · מלך · אשור · במצ[ע]
10 ת · מלכן · רברבן · בעלי · כ
11 סף · ובעלי · זהב · ואחזת
12 בית · אבי · והיטבתה ·
13 מן · בית · חד · מלכן · רברב
14 ן · חד · מן (?¹) אבו · אחי · מלכי
15 א · לכל · מה · טבת · ביתי · ו
16 בי · טב לישר · לאבהי · מ
17 לכי · שמאל · הא · בית · כלמ
18 ו · ל[על]ם · פהא · בית · שתוא · ל
19 הם · והא · בית · כיצא · ו
20 אנה · בנית · ביתא · זנה ·

1 Je suis Bar-Rekoub,
2 fils de Panamou, roi de Šam-
3 'al, serviteur de Tiglatpiléser, seigneur
4 des régions de la terre. Par la justice de mon père et par
5 ma justice, m'ont fait asseoir mon seigneur Rekoubel
6 et mon seigneur Tiglatpiléser sur
7 le trône de mon père. Et la maison de mon père a
8 travaillé de toute activité dans la suite
9 de mon seigneur, le roi d'Aššour, au milieu
10 de grands rois, possesseurs d'ar-
11 gent et possesseurs d'or. Et j'ai pris (en possession)
12 la maison de mon père et je l'ai mise dans un état meilleur
13 que la maison de n'importe lequel des grands rois,
14 (moi) un des pères (?) des frères des rois
15 en tout ce qui concerne la prospérité de ma maison. Et
16 il m'a plu de vouer à mes pères, les
17 rois de Šam'al, cette maison universelle (Bêt Kalamu)
18 pour toujours. Et c'est une maison d'hiver pour
19 eux et c'est une maison d'été. Et
20 c'est moi qui ai construit cette maison.

Les mots nouveaux qui apparaissent ici sont : 1° la locution [ע]מל · מן · כל · חרצת (7-8), « a travaillé de tout labeur ou activité (חֲרִיצוּת = חרצת) »; le ע de עמל, quoique peu visible à la fin de la ligne 7, me paraît certain ; 2° le verbe ואחזת (11), « et j'ai pris (en possession) » ; 3° le membre de phrase חד · מן · אבו (14), qui doit signifier : « un des pères » ; la forme אבו serait un arabisme (? آبا, éth. አበው), aussi bien

que l'emploi de la particule פ à la ligne 18. Il faut cependant faire remarquer que le פ est très douteux, la partie supérieure n'en étant représentée que par un gros point, et comme le *nûn* et l'*aleph* sont très rapprochés l'un de l'autre sans trace visible du point séparatif, une lecture différente n'est pas impossible.

Le terme le plus intéressant est כלמו (non כלמן, le כ est assez effacé du côté gauche, mais la leçon חלמו n'est pas vraisemblable), l'assyrien *kalamu* (*a*). « totalité, univers »; la désignation du sanctuaire consacré aux mânes royaux par בית כלמו, « maison de l'univers », rappelle l'hébreu בֵּית מוֹעֵד לְכָל־חָי (Job, xxx, 23), confirme l'assimilation du sens primitif de הַר מוֹעֵד au mont *Arallu* des Assyro-Babyloniens et fait suggérer l'idée que les temples babyloniens *Bit-Kalama* avaient originairement pour destination de servir de lieux de réunion aux mânes royaux, lesquels étaient adorés à l'instar des dieux. C'étaient des édifices dont le but ressemblait singulièrement à celui des pyramides égyptiennes. J. HALÉVY.

DIVERS

I

En rendant compte dernièrement du mémoire si intéressant de M. Conti Rossini sur les rois Zâgué d'Abyssinie (*Revue sémitique*, 1896, p. 92-95), je me suis permis d'interpréter le passage cité d'Abu-Ṣâliḥ d'une manière différente de celle de ce savant, et j'en ai conclu que la dynastie dite des Zâgué était considérée par l'auteur arabe, et par conséquent par les Abyssiniens du XIIIe siècle, comme appartenant à la dynastie salomonienne. Comme le passage présente quelques lacunes dans la citation sus-mentionnée, je crois utile d'en donner des extraits plus complets afin d'éclairer la conscience des lecteurs.

Abû-Ṣâliḥ remarque d'abord que l'Abyssinie est la même que le royaume de Saba, d'où la reine du Yémen vint à Jérusalem pour entendre les paroles de sagesse de Salomon; elle lui apporta de magnifiques cadeaux (fol. 105 *a* : والحبشة مملكة سابا ومنها حضرت ملكه اليمن الى اورشليم لتسمع من سليمان كلام الحكمة وقدمت له هدايا جليلة). Il rapporte de plus que le roi d'Abyssinie

possède, parmi ses trésors, le trône de David, sur lequel ce dernier s'asseyait pour prononcer des jugements (fol. 106 *b* : وعند الملك فى الذخيرة كرسى داوود الملك الذى كان يجلس عليه للحكم). Enfin, en parlant de l'arche sainte transportée de Jérusalem en Abyssinie, il s'exprime ainsi qu'il suit : « Et l'arche est servie et portée par un grand nombre d'Israélites descendus de la famille du prophète David, lesquels ont le teint blanc, rose et clair... On dit que le Négus est d'un teint blanc, rose et clair, ainsi que toute sa race jusqu'à ce jour. Et on dit (= d'autres disent) qu'il est de la race d'Aaron, frère de Moïse, ce dernier étant venu en Abyssinie... et épousa la fille du roi » (fol. 106 *a* : وترسم خدمته وحمله جماعة كبيرة من بنى اسرائيل منسوبين الى نسل داوود النبى وهم بيض احمر شقر... وذكر ان النجاشى كان ابيض احمر اشقر وجميع نسله الى اليوم وذكر انه من نسل هارون موسى عند وصوله الى بلاد الحبشة ... وتزوج موسى ابنة الملك). La situation semble bien claire : la dynastie Zâgué, contemporaine d'Abû-Ṣâliḥ (commencement du XIIIe siècle), croyait posséder encore le trône de David et l'arche sainte du temple de Salomon, et son origine palestinienne était encore reconnaissable, d'après la croyance populaire, par la couleur blanche et rose de la figure. Ce sont les traits caractéristiques de vrais descendants de Salomon, et non d'une dynastie usurpatrice comme les légendes tardives se sont plu à nous la présenter.

II

DEUX DIVINITÉS ASSYRIENNES DANS LA HAUTE SYRIE

M. Clermont-Ganneau a lu le 13 mars dernier, à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, un mémoire sur deux stèles araméennes découvertes à Nérab, au sud d'Alep. Parmi les divinités qui y sont invoquées figurent le dieu נשך et la déesse נכל. Cette découverte ne manque pas de valeur à divers points de vue.

La forme נשך a déjà été rapprochée du dieu assyrien *Nusku* qui est le ministre de Bel. J'ai depuis longtemps exprimé l'opinion que la forme biblique נִסְרֹךְ (Nesroch, II Rois, XIX, 37 ; Isaïe, XXXVII, 38) était l'altération de נִסְכֹךְ ; nous voyons

maintenant que ce dieu était aussi adoré en Syrie. Quant à נכל, il est curieux de constater son identité indubitable avec la déesse mentionnée dans la lettre d'Abgar sous la forme de בתנכל, *Bat-Nikal;* mais le fait le plus important est que *Nikal* représente sans aucun doute la lecture phonétique du nom écrit idéographiquement (*an*)-*nin-gal*, « (dieu)-dame-grande ». Nin-gal est à *Nikal* comme *e-gal*, « maison-grande », à *ekal* = היכל, « palais (racine יכל = כול, « contenir ») ». Voilà un autre pilier du « sumérisme » qui s'écroule. J. Halévy.

BIBLIOGRAPHIE

Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form. Die Grundgesetze der ursemitischen Poesie, erschlossen und nachgewiesen in Bibel, Keilschriften und Koran und in ihren Wirkungen erkannt in den Chören der griechischen Tragödie, von Dr. Heinr. Müller, ord. öff. Professor an der K. K. Universität Wien. I Band : Prolegomena und Epilegomena. IIer Band : Hebräische und arabische Texte. Wien, 1896. Alfred Hölder, K. und K. Hof- und Universitäts-Buchhandler. I, Rothenthurmstrasse 15.

Pendant longtemps on a cru que la poésie des peuples sémitiques, en dehors de la poésie arabe, n'avait pour toute forme métrique que le *parallelismus membrorum* et des strophes rudimentaires, c'est-à-dire d'inégale longueur. Les récentes découvertes dans le domaine assyro-babylonien ont mis au jour des poésies divisées par les scribes eux-mêmes en colonnes perpendiculaires pour indiquer le nombre des pieds communs à tous les versets, et en colonnes horizontales pour séparer les strophes régulièrement bâties, c'est-à-dire contenant un même nombre de versets. Quelques-unes d'entre elles sont rimées et pourvues d'un acrostiche. Déjà, avant ces découvertes, on se doutait que l'ancien cycle épique des Babyloniens, comme la Création, le Déluge, etc., avait une métrique fixée, mais l'application de cette métrique aux autres littératures sémitiques n'avait pas encore été tentée. Il faut féliciter M. le professeur D. H. Müller d'avoir comblé cette lacune par une étude aussi large que profonde qui révèle pour la première fois, d'une manière inattendue, chez les prophètes hébreux et dans le Coran, la présence d'un système réfléchi de strophes avec *responsio*, *concatenatio* (enchainement des strophes par des rappels) et *inclusio* (séparation de deux strophes l'une de l'autre), comme on le trouve tout particulièrement dans les chœurs des drames grecs. Le savant auteur, rappelant que les plus anciens chœurs d'Euripide et même de Phrynichos, prédécesseur d'Eschyle, étaient composés de jeunes Phéniciennes qui invoquaient la Divinité sous le vocable de Βαλήν = בעלן, « notre seigneur », incline à voir dans ces chants alternants l'imitation d'un mo-

dèle oriental commun aux rites phéniciens d'Apollon (רשף חץ) et aux chœurs musicaux des prophètes. On comprend facilement combien la théorie de M. Müller, dont quelques détails seulement peuvent être contestés, est précieuse pour la critique du texte biblique, si arbitrairement remanié par certains exégètes. Par la hauteur des vues et la classicité vibrante de l'exposition, comme par la noble simplicité des traductions, cet ouvrage captivera l'attention des lecteurs les plus délicats; quant aux orientalistes proprement dits, le second volume, qui contient les textes originaux, leur donnera la plus entière satisfaction.

Les Psaumes, traduction française sur le texte hébreu, corrigé d'après les résultats de la critique moderne et disposé selon toute la rigueur des parallélismes et des strophes, par E.-S. de Neuilly. Livre Ier : Pss. I-XLI. Paris, Société d'Éditions scientifiques, place de l'École-de-Médecine, 4, rue Antoine-Dubois, 1896.

Cette heureuse innovation mérite d'être encouragée, aussi bien à cause de la sincérité de la tentative que de la forme agréable de la version. Le traducteur, élève de M. Bickel, a lu tous les travaux modernes sur les Psaumes et en a fait un choix assez réussi. Mais, conformément à la méthode du professeur viennois, il a fait trop souvent usage d'opérations chirurgicales pour remédier aux difficultés exégétiques. La profusion de signes algébriques, dont les savants allemands sont si friands, sera peu goûtée en France. Nous ne nous expliquons pas non plus l'engouement avec lequel est traitée une conjecture de M. Bickel qui trouve, dans le second psaume, dont les débuts de versets donnent les lettres ליניאואשתוען, l'acrostiche לינא[י] א[ו]י שת ועכ[ו] qui signifierait : « De par Jannée (Alexandre), malheur à Sheth (surnom de Moab) et à Acco », deux peuples avec qui ce roi macchabéen fut en guerre au début de son règne; c'est de la haute fantaisie doublée d'une phrase boiteuse et impossible en hébreu. L'auteur indique généralement ses sources, parmi elles mes *Notes pour l'interprétation des Psaumes*, parues dans cette Revue en 1893; on remarque toutefois des oublis aux notes des pages 33, 63, 83, 90, 111, qui admettent des leçons dont je suis seul responsable. Ceux qui connaissent ma méthode relative à la critique verbale devineront aisément que je n'accepte ni les interpolations supposées par M. de Neuilly, ni les intercalations, hélas! trop nombreuses, par lesquelles il cherche à les compléter. A mon avis, le respect du texte global doit être plus rigoureusement observé. Mais ces défauts s'atténueront certainement dans la suite, et il faut espérer que l'ensemble marquera un progrès réel pour l'interprétation du psautier dans notre pays.

M. Grunwald, *Die Eigennamen des Alten Testamentes* in ihrer Bedeutung für die Kenntnis des hebräischen Volksglaubens. Breslau, Verlag von Wilhelm Kœbner, 1895. — Dr. E. Landau, *Die gegensinnigen Wörter*, Alt- und Neuhebräischen sprachvergleichend dargestellt. Berlin, Verlag von S. Calvary et Comp., 1896.

Les noms propres sont sans contredit les éléments les plus anciens de la langue et partant reflètent les plus anciennes idées et croyances popu-

laires. M. Grunwald étudie les noms hébreux à ce dernier point de vue, démonisme, culte de la nature, fétichisme, culte des ancêtres, totémisme, représentations de la Divinité, organisation et usage du culte, les ancêtres humains, les cultes des tribus. Cette division ne laisse rien à désirer; malheureusement, l'auteur ne s'est pas suffisamment renseigné : il ignore tout ce qui a été publié à ce sujet, depuis vingt ans, en France, et la plupart de ses citations sont de deuxième ou de troisième main. D'après lui, la démonologie est d'origine accadienne (p. 25); accadien aussi le nom de Saturne, כיון, identique à l'égyptien *Chou* (p. 34-35); אהרן est l'arche d'alliance (ארן, p. 58); les noms הוד. טוב, נעם désignent des génies protecteurs de la maison (p. 27), etc., etc. Souhaitons que ce mémoire intéressant, mais un peu confus, soit amélioré dans une nouvelle et prochaine édition.

Le livre de M. Landau sur les mots hébreux à sens contraires est un modèle de clarté, d'esprit de suite et de solidité. Jamais cette délicate question n'a été si complètement discutée ni résolue avec plus de vraisemblance. L'ensemble du matériel est divisé en catégories déterminées et le développement de la signification de chaque mot y appartenant, jusqu'à celle qui aboutit à l'extrémité opposée, est finement analysé et appuyé par des textes originaux et l'opinion d'auteurs orientaux. Après l'introduction qui expose le problème, les essais de solution, les sentiments des linguistes indigènes et la terminologie, le savant auteur aborde l'examen des dix catégories suivantes : homophonie accidentelle, idée privative, rapport d'espace, rapport de temps, rapport de mouvement, mots ambigus, idée de réciprocité, mots d'affection, tropes (métonymie, synecdoque et euphémisme), puis des *curiosa* et des *varia* suivis d'un appendice et d'un registre complet des mots étudiés, y compris les mots assyriens, syriaques, arabes, grecs et latins qui ont servi de comparaison.

Abriss des biblischen Aramäisch, Grammatik, nach Handschriften berichtigte Texte, Wörterbuch, von prof. D. Hermann L. Strack. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1896.

L'excellente grammaire de l'araméen biblique publiée par Kautzsch en 1885 a fortement fait sentir le besoin d'un livre de lecture pratique de ce dialecte pour les classes de théologie. L'Abriss de M. le professeur Strack remplit avantageusement ce desideratum et se recommande aux élèves, aussi bien qu'aux maîtres de conférences, par la concision de son esquisse grammaticale comme par l'extrême correction des textes rétablis au moyen de nouveaux manuscrits, et par son vocabulaire soigné. Il est facile de lui prédire un succès complet.

Das babylonisch Weltschöpfungsepos, von Friedrich Delitzsch. Leipzig, bei S. Hirzel, 1896.

L'épopée babylonienne de la Création, dont l'importance est augmentée par ce fait qu'elle a servi de modèle au récit analogue de la Genèse, existait en deux éditions : babylonienne et assyrienne, avec de nombreuses variantes graphiques. Les tablettes qui la contiennent sont en partie très frustes et fragmentaires. Jusqu'à présent on n'a tenu compte que de celles

qui sont moins conservés. M. le professeur Delitzsch, au milieu même de ses travaux considérables de lexicographie assyrienne, a trouvé moyen d'entreprendre et de mener à bonne fin une édition complète de tous les textes existants de cette épopée, sans négliger le fragment le plus minime. Il va sans dire que la transcription des originaux est faite avec le soin minutieux qui caractérise toutes les publications assyriologiques du savant professeur. En travers de cette transcription qui calque la disposition de l'écriture sur les tablettes, M. Delitzsch donne une transcription stichométrique très importante comprenant les versets suffisamment conservés. La démonstration de cette forme poétique, déjà reconnue par Zimmern et Gunkel, précède cette seconde transcription, et l'on voit que la métrique de ce poème se résume dans les quatre règles suivantes : 1° chaque verset se divise en deux hémistiches; 2° les seconds hémistiches sont plus rigoureusement rythmés que les premiers; 3° le second hémistiche n'a pas plus de deux *élévations*, c'est-à-dire deux mots ornés chacun d'un accent tonique; les particules brèves ne comptent pas; 4° le premier hémistiche peut avoir trois *élévations* au lieu de deux; 5° les versets, au nombre de 2×2 forment des strophes; quelquefois cependant, lorsque le sens l'exige, la strophe consiste en 1+1 versets. Les exceptions apparentes ou réelles de ces règles sont soigneusement étudiées par M. Delitzsch. La traduction apporte naturellement un nombre considérable d'améliorations et d'interprétations nouvelles qui sont motivées dans un commentaire circonstancié qui paraît pour la première fois, les traductions antérieures manquant en général de cette justification indispensable. A ce sujet, je me permets quelques observations.

Dans les premiers versets de la Création, j'ai également traduit *la nabû shamamu* et *shuma la zakrat* respectivement par « le ciel n'était pas encore nommé » et « (la terre) n'avait pas (encore) de désignation », c'est-à-dire n'existaient pas. Quant à l'apodose, je l'avais d'abord, suivant Jensen, placée au 3ᵉ verset; puis, afin de relier le verset 6 au contexte, je l'ai traduite par : « sans faire pousser un roseau, sans produire un fourré de jonc ». Plus loin, j'ai cependant préféré placer l'apodose au verset 9, et cette manière de voir me paraît encore exacte, sauf à modifier le sens de *Mummu* qui doit être la personnification des êtres aquatiques issus d'abord du couple primordial (*das Getose Tiamat* est peu vraisemblable); de plus, on sait maintenant que *kişşura* est une plante. — La leçon phonétique *Anshar* doit être mieux prouvée, en face de la transcription grecque Ἀσσωρός et de la forme fréquente *an-shar* pour le dieu Assur. En revanche, l'équation Ἴλλινος = *En-lil* est probable, les deux éléments étant d'origine assyrienne. — *Ukkin* semble ressortir de *u(n)kenna* = *puhru*, « assemblée », dérivé de *uku*, « population, gens ». — *Umu* semble signifier « météore, bolide ». — L'interprétation de *kirbish Tiamat* comme *ana kirbi Tiamat* est d'une grande importance; elle confirme mon explication du suffixe pseudo-sumérien *shu* ou *esh*. J. HALÉVY.

L'Éditeur-Gérant : E. LEROUX.

Paris. — Imprimerie V. Goupy, G. MAURIN successeur, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : J. HALÉVY

Prix d'Abonnement : Un an, 20 fr.

4e ANNÉE. — JUILLET 1896.

SOMMAIRE

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, RUE BONAPARTE, 28.

Adresser les communications concernant la rédaction à M. J. HALÉVY, 26, rue Aumaire.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Histoire du retour de Jacob depuis son départ de Galaad jusqu'à la mort d'Isaac.

(Genèse, XXXII, 4-XXXVII, 1.)

Après avoir terminé son démêlé avec son beau-père, Jacob eut à cœur de se réconcilier avec son frère Ésaü envers lequel il avait notablement mal agi dans sa jeunesse. Pour réparer ses torts il envoya des messagers en Idumée pour annoncer à son frère qu'il se préparait à se rendre chez lui, avec tous les siens, afin de lui présenter ses hommages, et le prier de daigner le recevoir. Au lieu de donner une réponse catégorique, Ésaü se mit aussitôt en route pour aller à sa rencontre, accompagné d'une troupe de quatre cents hommes. Cette manière d'agir parut équivoque à Jacob qui en fut très inquiet. Voyant l'impossibilité de résister à l'attaque éventuelle de son frère, il demande le secours de la Divinité et prend deux mesures recommandées par les circonstances. Il divise son camp en deux parties, afin que l'une ait le temps de se sauver pendant que les gens d'Ésaü seraient occupés à piller l'autre. D'autre part, il fait expédier à peu de distance de nombreux troupeaux, comme cadeaux de soumission, au-devant d'Ésaü qui s'approchait avec une grande célérité. En attendant, il eut à lutter dans la nuit avec un ange, près du gué du Jabboc, mais il en sortit à son honneur et obtint la bénédiction de son adversaire. C'était un pronostic des plus favorables. En effet,

la rencontre avec Ésaü s'est passée aussi amicalement que possible et les deux frères se sont sincèrement réconciliés. A la suite de ce dernier événement, Jacob chercha à se rendre en Palestine pour revoir les lieux consacrés au culte de Yahwé par son grand-père Abraham et par lui-même lors de sa fuite. Il dut cependant s'arrêter assez longtemps à Succoth, afin de reposer ses troupeaux et de se rétablir de la blessure qu'il avait gagnée dans sa lutte avec l'ange. A Sichem il acheta un lopin de terre et construisit un autel; mais une nouvelle vicissitude l'y attendait. Le prince de Sichem ayant déshonoré sa fille Dina, ses fils Siméon et Lévi, pour en tirer vengeance, massacrèrent tous les habitants de la ville, après les avoir frauduleusement encouragés à se circoncire pour former un peuple avec eux. Parti à la hâte, sur un ordre divin, il arriva toutefois à Béthel sans être molesté. Là, une théophanie lui confirma les bénédictions accordées à ses pères, ainsi que le nom d'Israël qui lui avait été donné par l'ange à Péniel. Continuant son chemin, il eut la douleur de perdre sa femme préférée Rachel, pendant qu'elle accouchait de Benjamin, et la honte d'apprendre que son fils aîné avait abusé de sa concubine. Sous le coup de ces vicissitudes, en somme assez déprimantes, Jacob eut du moins le bonheur de vivre encore quelque temps auprès de son père. Lorsque ce dernier mourut, Jacob et Ésaü, définitivement réconciliés, pourvurent à son enterrement. Ce récit est suivi d'une généalogie complète des descendants d'Ésaü, unis au reste des familles horites qui étaient les indigènes du pays. Il se termine par une liste de rois iduméens antérieurs à la royauté israélite et une nouvelle liste des chefs ésavites dont la nomenclature ne coïncide que partiellement avec celle qu'on lit plus haut. Après cette digression inévitable, la narration revient à l'histoire de Jacob rapatrié en Chanaan.

OBSERVATIONS EXÉGÉTIQUES

Chap. XXXII, verset 4. La préposition לפניו, « devant lui », n'est pas un pléonasme, mais elle exprime la ferme intention de Jacob d'aller faire une visite à son frère aîné avant même de retourner chez ses parents. L'envoi des messagers avait pour

but de savoir si Ésaü était disposé à le recevoir et partant à se réconcilier avec lui : en agissant ainsi Jacob voulut en même temps obtempérer à ses scrupules et se débarrasser d'un ennemi redoutable. Ésaü était déjà établi dans le pays situé au sud de la Palestine, dont le centre était la chaîne de montagnes nommée שֵׂעִיר, « chevelu », par distinction de la « montagne glabre » (ההר החלק), qui formait le contrefort méridional des montagnes de la Judée. — L'expression שׂדה ארום désigne la partie fertile de ce territoire, qui a été occupé par Ésaü en vertu de la bénédiction de son père (xxvii, 39) et qui avait déjà reçu son nom populaire ארום (cf. xxv, 30).

Verset 5. Dans les paroles qu'il confie aux messagers, Jacob emploie des expressions d'une extrême humilité en appelant Ésaü son seigneur et en se donnant à lui-même le titre de serviteur. Il y a là, outre la politesse usuelle en Orient, l'intention bien marquée de voir en Ésaü son supérieur et de l'honorer comme tel, malgré ses tentatives antérieures de lui ravir son droit d'aînesse. Toutes ses paroles convergent vers ce but unique. Les mots עם לבן גרתי, « j'ai séjourné près de Laban », expriment l'idée que son éloignement de chez ses parents et d'Ésaü ne devait pas primitivement durer très longtemps et que le retard survenu s'était fait malgré lui. Le mot ואחר exprime en même temps un regret et une demande d'excuse de ce qu'il n'a pu lui présenter plus tôt les respects qui lui sont dus.

Verset 6. Jacob fait entendre que, quoique possédant des biens considérables en bestiaux et en esclaves, il désire ardemment reconquérir la faveur de son frère et est prêt à tout sacrifier pour obtenir ce résultat. C'est le vrai sens de למצא חן, בעיניך ; comparez xxxiii, 8.

Verset 7. Le voyage de Jacob s'étant fait par petites étapes et toujours dans la direction du nord au sud, les messagers purent facilement le retrouver après leur retour de l'Idumée; ce voyage d'aller et retour n'exigeait pas d'ailleurs plus d'une dizaine de jours pour de bons marcheurs. Il lui apprirent qu'Ésaü, accompagné de quatre cents hommes, s'était aussitôt mis en

possède, parmi ses trésors, le trône de David, sur lequel ce dernier s'asseyait pour prononcer des jugements (fol. 106 *b* : وعند الملك فى الذخيرة كرسى داوود الملك الذى كان يجلس عليه للحكم). Enfin, en parlant de l'arche sainte transportée de Jérusalem en Abyssinie, il s'exprime ainsi qu'il suit : « Et l'arche est servie et portée par un grand nombre d'Israélites descendus de la famille du prophète David, lesquels ont le teint blanc, rose et clair... On dit que le Négus est d'un teint blanc, rose et clair, ainsi que toute sa race jusqu'à ce jour. Et on dit (= d'autres disent) qu'il est de la race d'Aaron, frère de Moïse, ce dernier étant venu en Abyssinie... et épousa la fille du roi » (fol. 106 *a* : وترسم خدمته وحمله جماعة كبيرة من بنى اسرائيل منسوبين الى نسل داوود النبى وهم بيض احمر شقر... وذكر ان النجاشى كان ابيض احمر اشقر وجميع نسله الى اليوم وذكر انه من نسل هارون موسى عند وصوله الى بلاد الحبشة... وتزوج موسى ابنة الملك). La situation semble bien claire : la dynastie Zâgué, contemporaine d'Abû-Ṣâliḥ (commencement du XIIIe siècle), croyait posséder encore le trône de David et l'arche sainte du temple de Salomon, et son origine palestinienne était encore reconnaissable, d'après la croyance populaire, par la couleur blanche et rose de la figure. Ce sont les traits caractéristiques de vrais descendants de Salomon, et non d'une dynastie usurpatrice comme les légendes tardives se sont plu à nous la présenter.

II

DEUX DIVINITÉS ASSYRIENNES DANS LA HAUTE SYRIE

M. Clermont-Ganneau a lu le 13 mars dernier, à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, un mémoire sur deux stèles araméennes découvertes à Nérab, au sud d'Alep. Parmi les divinités qui y sont invoquées figurent le dieu נשך et la déesse נכל. Cette découverte ne manque pas de valeur à divers points de vue.

La forme נשך a déjà été rapprochée du dieu assyrien *Nusku* qui est le ministre de Bel. J'ai depuis longtemps exprimé l'opinion que la forme biblique נִסְרֹךְ (Nesroch, II Rois, XIX, 37 ; Isaïe, XXXVII, 38) était l'altération de נִסְכֹךְ ; nous voyons

maintenant que ce dieu était aussi adoré en Syrie. Quant à נכל, il est curieux de constater son identité indubitable avec la déesse mentionnée dans la lettre d'Abgar sous la forme de בתנכל, *Bat-Nikal;* mais le fait le plus important est que *Nikal* représente sans aucun doute la lecture phonétique du nom écrit idéographiquement *(an)-nin-gal*, « (dieu)-dame-grande ». Nin-gal est à *Nikal* comme *e-gal*, « maison-grande », à *ekal* = היכל, « palais (racine יכל = כול, « contenir ») ». Voilà un autre pilier du « sumérisme » qui s'écroule. J. HALÉVY.

BIBLIOGRAPHIE

Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form. Die Grundgesetze der ursemitischen Poesie, erschlossen und nachgewiesen in Bibel, Keilschriften und Koran und in ihren Wirkungen erkannt in den Chören der griechischen Tragödie, von Dr. Heinr. Müller, ord. öff. Professor an der K. K. Universität Wien. I Band : Prolegomena und Epilegomena. II[er] Band : Hebräische und arabische Texte. Wien, 1896. Alfred Hölder, K. und K. Hof- und Universitäts-Buchhandler. I, Rothenthurmstrasse 15.

Pendant longtemps on a cru que la poésie des peuples sémitiques, en dehors de la poésie arabe, n'avait pour toute forme métrique que le *parallelismus membrorum* et des strophes rudimentaires, c'est-à-dire d'inégale longueur. Les récentes découvertes dans le domaine assyro-babylonien ont mis au jour des poésies divisées par les scribes eux-mêmes en colonnes perpendiculaires pour indiquer le nombre des pieds communs à tous les versets, et en colonnes horizontales pour séparer les strophes régulièrement bâties, c'est-à-dire contenant un même nombre de versets. Quelques-unes d'entre elles sont rimées et pourvues d'un acrostiche. Déjà, avant ces découvertes, on se doutait que l'ancien cycle épique des Babyloniens, comme la Création, le Déluge, etc., avait une métrique fixée, mais l'application de cette métrique aux autres littératures sémitiques n'avait pas encore été tentée. Il faut féliciter M. le professeur D. H. Müller d'avoir comblé cette lacune par une étude aussi large que profonde qui révèle pour la première fois, d'une manière inattendue, chez les prophètes hébreux et dans le Coran, la présence d'un système réfléchi de strophes avec *responsio*, *concatenatio* (enchainement des strophes par des rappels) et *inclusio* (séparation de deux strophes l'une de l'autre), comme on le trouve tout particulièrement dans les chœurs des drames grecs. Le savant auteur, rappelant que les plus anciens chœurs d'Euripide et même de Phrynichos, prédécesseur d'Eschyle, étaient composés de jeunes Phéniciennes qui invoquaient la Divinité sous le vocable de Βαλὴν = בעלן, « notre seigneur », incline à voir dans ces chants alternants l'imitation d'un mo-

dèle oriental commun aux rites phéniciens d'Apollon (רשף חץ) et aux chœurs musicaux des prophètes. On comprend facilement combien la théorie de M. Müller, dont quelques détails seulement peuvent être contestés, est précieuse pour la critique du texte biblique, si arbitrairement remanié par certains exégètes. Par la hauteur des vues et la classicité vibrante de l'exposition, comme par la noble simplicité des traductions, cet ouvrage captivera l'attention des lecteurs les plus délicats; quant aux orientalistes proprement dits, le second volume, qui contient les textes originaux, leur donnera la plus entière satisfaction.

Les Psaumes, traduction française sur le texte hébreu, corrigé d'après les résultats de la critique moderne et disposé selon toute la rigueur des parallélismes et des strophes, par E.-S. de Neuilly. Livre I[er] : Pss. I-XLI. Paris, Société d'Éditions scientifiques, place de l'École-de-Médecine, 4, rue Antoine-Dubois, 1896.

Cette heureuse innovation mérite d'être encouragée, aussi bien à cause de la sincérité de la tentative que de la forme agréable de la version. Le traducteur, élève de M. Bickel, a lu tous les travaux modernes sur les Psaumes et en a fait un choix assez réussi. Mais, conformément à la méthode du professeur viennois, il a fait trop souvent usage d'opérations chirurgicales pour remédier aux difficultés exégétiques. La profusion de signes algébriques, dont les savants allemands sont si friands, sera peu goûtée en France. Nous ne nous expliquons pas non plus l'engouement avec lequel est traitée une conjecture de M. Bickel qui trouve, dans le second psaume, dont les débuts de versets donnent les lettres ליניאואשתוען, l'acrostiche לינא[י] או[י] שת ועכ[ו] qui signifierait : « De par Jannée (Alexandre), malheur à Sheth (surnom de Moab) et à Acco », deux peuples avec qui ce roi macchabéen fut en guerre au début de son règne; c'est de la haute fantaisie doublée d'une phrase boiteuse et impossible en hébreu. L'auteur indique généralement ses sources, parmi elles mes *Notes pour l'interprétation des Psaumes*, parues dans cette Revue en 1893; on remarque toutefois des oublis aux notes des pages 33, 63, 83, 90, 111, qui admettent des leçons dont je suis seul responsable. Ceux qui connaissent ma méthode relative à la critique verbale devineront aisément que je n'accepte ni les interpolations supposées par M. de Neuilly, ni les intercalations, hélas! trop nombreuses, par lesquelles il cherche à les compléter. A mon avis, le respect du texte global doit être plus rigoureusement observé. Mais ces défauts s'atténueront certainement dans la suite, et il faut espérer que l'ensemble marquera un progrès réel pour l'interprétation du psautier dans notre pays.

M. Grunwald, *Die Eigennamen des Alten Testamentes* in ihrer Bedeutung für die Kenntnis des hebräischen Volksglaubens Breslau, Verlag von Wilhelm Kœbner, 1895. — Dr. E. Landau, *Die gegensinnigen Wörter*, Alt- und Neuhebräischen sprachvergleichend dargestellt. Berlin, Verlag von S. Calvary et Comp., 1896.

Les noms propres sont sans contredit les éléments les plus anciens de la langue et partant reflètent les plus anciennes idées et croyances popu-

laires. M. Grunwald étudie les noms hébreux à ce dernier point de vue, démonisme, culte de la nature, fétichisme, culte des ancêtres, totémisme, représentations de la Divinité, organisation et usage du culte, les ancêtres humains, les cultes des tribus. Cette division ne laisse rien à désirer; malheureusement, l'auteur ne s'est pas suffisamment renseigné : il ignore tout ce qui a été publié à ce sujet, depuis vingt ans, en France, et la plupart de ses citations sont de deuxième ou de troisième main. D'après lui, la démonologie est d'origine accadienne (p. 25); accadien aussi le nom de Saturne, כיון, identique à l'égyptien *Chou* (p. 34-35); אהרן est l'arche d'alliance (ארן, p. 58); les noms הוד· טוב, נעם désignent des génies protecteurs de la maison (p. 27), etc., etc. Souhaitons que ce mémoire intéressant, mais un peu confus, soit amélioré dans une nouvelle et prochaine édition.

Le livre de M. Landau sur les mots hébreux à sens contraires est un modèle de clarté, d'esprit de suite et de solidité. Jamais cette délicate question n'a été si complètement discutée ni résolue avec plus de vraisemblance. L'ensemble du matériel est divisé en catégories déterminées et le développement de la signification de chaque mot y appartenant, jusqu'à celle qui aboutit à l'extrémité opposée, est finement analysé et appuyé par des textes originaux et l'opinion d'auteurs orientaux. Après l'introduction qui expose le problème, les essais de solution, les sentiments des linguistes indigènes et la terminologie, le savant auteur aborde l'examen des dix catégories suivantes : homophonie accidentelle, idée privative, rapport d'espace, rapport de temps, rapport de mouvement, mots ambigus, idée de réciprocité, mots d'affection, tropes (métonymie, synecdoque et euphémisme), puis des *curiosa* et des *varia* suivis d'un appendice et d'un registre complet des mots étudiés, y compris les mots assyriens, syriaques, arabes, grecs et latins qui ont servi de comparaison.

Abriss des biblischen Aramäisch, Grammatik, nach Handschriften berichtigte Texte, Wörterbuch, von prof. D. Hermann L. Strack. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1896.

L'excellente grammaire de l'araméen biblique publiée par Kautzsch en 1885 a fortement fait sentir le besoin d'un livre de lecture pratique de ce dialecte pour les classes de théologie. L'Abriss de M. le professeur Strack remplit avantageusement ce desideratum et se recommande aux élèves, aussi bien qu'aux maitres de conférences, par la concision de son esquisse grammaticale comme par l'extrême correction des textes rétablis au moyen de nouveaux manuscrits, et par son vocabulaire soigné. Il est facile de lui prédire un succès complet.

Das babylonisch Weltschöpfungsepos, von Friedrich Delitzsch. Leipzig, bei S. Hirzel, 1896.

L'épopée babylonienne de la Création, dont l'importance est augmentée par ce fait qu'elle a servi de modèle au récit analogue de la Genèse, existait en deux éditions : babylonienne et assyrienne, avec de nombreuses variantes graphiques. Les tablettes qui la contiennent sont en partie très frustes et fragmentaires. Jusqu'à présent on n'a tenu compte que de celles

qui sont mieux conservées; M. le professeur Delitzsch, au milieu même de ses travaux absorbants de lexicographie assyrienne, a trouvé moyen d'entreprendre et de mener à bonne fin une édition complète de tous les textes existants de cette épopée, sans négliger le fragment le plus infime. Il va sans dire que la transcription des originaux est faite avec le soin minutieux qui caractérise toutes les publications assyriologiques du savant professeur. En dehors de cette transcription qui calque la disposition de l'écriture sur les tablettes, M. Delitzsch donne une transcription stichométrique très importante comprenant les versets suffisamment conservés. La démonstration de cette forme poétique, déjà reconnue par Zimmern et Gunkel, précède cette seconde transcription, et l'on voit que la métrique de ce poème se résume dans les quatre règles suivantes : 1° chaque verset se divise en deux hémistiches; 2° les seconds hémistiches sont plus rigoureusement rythmés que les premiers; 3° le second hémistiche n'a pas plus de deux *élévations*, c'est-à-dire deux mots doués chacun d'un accent tonique; les particules brèves ne comptent pas; 4° le premier hémistiche peut avoir trois *élévations* au lieu de deux; 5° les versets, au nombre de 2×2, forment des strophes; quelquefois cependant, lorsque le sens l'exige, la strophe consiste en 1+1 versets. Les exceptions apparentes ou réelles de ces règles sont soigneusement étudiées par M. Delitzsch. La traduction apporte naturellement un nombre considérable d'améliorations et d'interprétations nouvelles qui sont motivées dans un commentaire circonstancié qui parait pour la première fois, les traductions antérieures manquant en général de cette justification indispensable. A ce sujet, je me permets quelques observations.

Dans les premiers versets de la Création, j'ai également traduit *la nabû shamamu* et *shuma la zakrat* respectivement par « le ciel n'était pas encore nommé » et « (la terre) n'avait pas (encore) de désignation », c'est-à-dire n'existaient pas. Quant à l'apodose, je l'avais d'abord, suivant Jensen, placée au 3ᵉ verset; puis, afin de relier le verset 6 au contexte, je l'ai traduite par : « sans faire pousser un roseau, sans produire un fourré de jonc ». Plus loin, j'ai cependant préféré placer l'apodose au verset 9, et cette manière de voir me parait encore exacte, sauf à modifier le sens de *Mummu* qui doit être la personnification des êtres aquatiques issus d'abord du couple primordial (*das Getose Tiamat* est peu vraisemblable); de plus, on sait maintenant que *kiṣṣura* est une plante. — La leçon phonétique *Anshar* doit être mieux prouvée, en face de la transcription grecque 'Ασσωρός et de la forme fréquente *an-shar* pour le dieu Assur. En revanche, l'équation 'Ιλλινος = *En-lil* est probable, les deux éléments étant d'origine assyrienne. — *Ukkin* semble ressortir de *u(n)kenna* = *puhru*, « assemblée », dérivé de *uku*, « population, gens ». — *Umu* semble signifier « météore, bolide ». — L'interprétation de *kirbish Tiamat* comme *ana kirbi Tiamat* est d'une grande importance; elle confirme mon explication du suffixe pseudo-sumérien *shu* ou *esh*. J. HALÉVY.

L'Éditeur-Gérant : E. LEROUX.

Paris. — Imprimerie V. Goupy, G. MAURIN successeur, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : J. HALÉVY

Prix d'Abonnement : Un an, 20 fr.

4e ANNÉE. — JUILLET 1896.

SOMMAIRE

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, RUE BONAPARTE, 28.

Adresser les communications concernant la rédaction à M. J. HALÉVY, 26, rue Aumaire.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Histoire du retour de Jacob depuis son départ de Galaad jusqu'à la mort d'Isaac.

(Genèse, XXXII, 4-XXXVII, 1.)

Après avoir terminé son démêlé avec son beau-père, Jacob eut à cœur de se réconcilier avec son frère Ésaü envers lequel il avait notablement mal agi dans sa jeunesse. Pour réparer ses torts il envoya des messagers en Idumée pour annoncer à son frère qu'il se préparait à se rendre chez lui, avec tous les siens, afin de lui présenter ses hommages, et le prier de daigner le recevoir. Au lieu de donner une réponse catégorique, Ésaü se mit aussitôt en route pour aller à sa rencontre, accompagné d'une troupe de quatre cents hommes. Cette manière d'agir parut équivoque à Jacob qui en fut très inquiet. Voyant l'impossibilité de résister à l'attaque éventuelle de son frère, il demande le secours de la Divinité et prend deux mesures recommandées par les circonstances. Il divise son camp en deux parties, afin que l'une ait le temps de se sauver pendant que les gens d'Ésaü seraient occupés à piller l'autre. D'autre part, il fait expédier à peu de distance de nombreux troupeaux, comme cadeaux de soumission, au-devant d'Ésaü qui s'approchait avec une grande célérité. En attendant, il eut à lutter dans la nuit avec un ange, près du gué du Jabboc, mais il en sortit à son honneur et obtint la bénédiction de son adversaire. C'était un pronostic des plus favorables. En effet,

la rencontre avec Ésaü s'est passée aussi amicalement que possible et les deux frères se sont sincèrement réconciliés. A la suite de ce dernier événement, Jacob chercha à se rendre en Palestine pour revoir les lieux consacrés au culte de Yahwé par son grand-père Abraham et par lui-même lors de sa fuite. Il dut cependant s'arrêter assez longtemps à Succoth, afin de reposer ses troupeaux et de se rétablir de la blessure qu'il avait gagnée dans sa lutte avec l'ange. A Sichem il acheta un lopin de terre et construisit un autel; mais une nouvelle vicissitude l'y attendait. Le prince de Sichem ayant déshonoré sa fille Dina, ses fils Siméon et Lévi, pour en tirer vengeance, massacrèrent tous les habitants de la ville, après les avoir frauduleusement encouragés à se circoncire pour former un peuple avec eux. Parti à la hâte, sur un ordre divin, il arriva toutefois à Béthel sans être molesté. Là, une théophanie lui confirma les bénédictions accordées à ses pères, ainsi que le nom d'Israël qui lui avait été donné par l'ange à Péniel. Continuant son chemin, il eut la douleur de perdre sa femme préférée Rachel, pendant qu'elle accouchait de Benjamin, et la honte d'apprendre que son fils aîné avait abusé de sa concubine. Sous le coup de ces vicissitudes, en somme assez déprimantes, Jacob eut du moins le bonheur de vivre encore quelque temps auprès de son père. Lorsque ce dernier mourut, Jacob et Ésaü, définitivement réconciliés, pourvurent à son enterrement. Ce récit est suivi d'une généalogie complète des descendants d'Ésaü, unis au reste des familles horites qui étaient les indigènes du pays. Il se termine par une liste de rois iduméens antérieurs à la royauté israélite et une nouvelle liste des chefs ésavites dont la nomenclature ne coïncide que partiellement avec celle qu'on lit plus haut. Après cette digression inévitable, la narration revient à l'histoire de Jacob rapatrié en Chanaan.

OBSERVATIONS EXÉGÉTIQUES

Chap. xxxii, verset 4. La préposition לפניו, « devant lui », n'est pas un pléonasme, mais elle exprime la ferme intention de Jacob d'aller faire une visite à son frère aîné avant même de retourner chez ses parents. L'envoi des messagers avait pour

but de savoir si Ésaü était disposé à le recevoir et partant à se réconcilier avec lui : en agissant ainsi Jacob voulut en même temps obtempérer à ses scrupules et se débarrasser d'un ennemi redoutable. Ésaü était déjà établi dans le pays situé au sud de la Palestine, dont le centre était la chaîne de montagnes nommée שֵׂעִיר, « chevelu », par distinction de la « montagne glabre » (ההר החלק), qui formait le contrefort méridional des montagnes de la Judée. — L'expression שדה אדום désigne la partie fertile de ce territoire, qui a été occupé par Ésaü en vertu de la bénédiction de son père (XXVII, 39) et qui avait déjà reçu son nom populaire אדום (cf. XXV, 30).

Verset 5. Dans les paroles qu'il confie aux messagers, Jacob emploie des expressions d'une extrême humilité en appelant Ésaü son seigneur et en se donnant à lui-même le titre de serviteur. Il y a là, outre la politesse usuelle en Orient, l'intention bien marquée de voir en Ésaü son supérieur et de l'honorer comme tel, malgré ses tentatives antérieures de lui ravir son droit d'aînesse. Toutes ses paroles convergent vers ce but unique. Les mots עם לבן גרתי, « j'ai séjourné près de Laban », expriment l'idée que son éloignement de chez ses parents et d'Ésaü ne devait pas primitivement durer très longtemps et que le retard survenu s'était fait malgré lui. Le mot ואחר exprime en même temps un regret et une demande d'excuse de ce qu'il n'a pu lui présenter plus tôt les respects qui lui sont dus.

Verset 6. Jacob fait entendre que, quoique possédant des biens considérables en bestiaux et en esclaves, il désire ardemment reconquérir la faveur de son frère et est prêt à tout sacrifier pour obtenir ce résultat. C'est le vrai sens de למצא חן בעיניך ; comparez XXXIII, 8.

Verset 7. Le voyage de Jacob s'étant fait par petites étapes et toujours dans la direction du nord au sud, les messagers purent facilement le retrouver après leur retour de l'Idumée; ce voyage d'aller et retour n'exigeait pas d'ailleurs plus d'une dizaine de jours pour de bons marcheurs. Il lui apprirent qu'Ésaü, accompagné de quatre cents hommes, s'était aussitôt mis en

dèle oriental commun aux rites phéniciens d'Apollon (רשף חץ) et aux chœurs musicaux des prophètes. On comprend facilement combien la théorie de M. Müller, dont quelques détails seulement peuvent être contestés, est précieuse pour la critique du texte biblique, si arbitrairement remanié par certains exégètes. Par la hauteur des vues et la classicité vibrante de l'exposition, comme par la noble simplicité des traductions, cet ouvrage captivera l'attention des lecteurs les plus délicats; quant aux orientalistes proprement dits, le second volume, qui contient les textes originaux, leur donnera la plus entière satisfaction.

Les Psaumes, traduction française sur le texte hébreu, corrigé d'après les résultats de la critique moderne et disposé selon toute la rigueur des parallélismes et des strophes, par E.-S. de Neuilly. Livre Ier : Pss. I-XLI. Paris, Société d'Éditions scientifiques, place de l'École-de-Médecine, 4, rue Antoine-Dubois, 1896.

Cette heureuse innovation mérite d'être encouragée, aussi bien à cause de la sincérité de la tentative que de la forme agréable de la version. Le traducteur, élève de M. Bickel, a lu tous les travaux modernes sur les Psaumes et en a fait un choix assez réussi. Mais, conformément à la méthode du professeur viennois, il a fait trop souvent usage d'opérations chirurgicales pour remédier aux difficultés exégétiques. La profusion de signes algébriques, dont les savants allemands sont si friands, sera peu goûtée en France. Nous ne nous expliquons pas non plus l'engouement avec lequel est traitée une conjecture de M. Bickel qui trouve, dans le second psaume, dont les débuts de versets donnent les lettres ליניאואשתוען, l'acrostiche לינא[י] א[ו]י שת ועכ[ו] qui signifierait : « De par Jannée (Alexandre), malheur à Sheth (surnom de Moab) et à Acco », deux peuples avec qui ce roi macchabéen fut en guerre au début de son règne; c'est de la haute fantaisie doublée d'une phrase boiteuse et impossible en hébreu. L'auteur indique généralement ses sources, parmi elles mes *Notes pour l'interprétation des Psaumes*, parues dans cette Revue en 1893; on remarque toutefois des oublis aux notes des pages 33, 63, 83, 90, 111, qui admettent des leçons dont je suis seul responsable. Ceux qui connaissent ma méthode relative à la critique verbale devineront aisément que je n'accepte ni les interpolations supposées par M. de Neuilly, ni les intercalations, hélas! trop nombreuses, par lesquelles il cherche à les compléter. A mon avis, le respect du texte global doit être plus rigoureusement observé. Mais ces défauts s'atténueront certainement dans la suite, et il faut espérer que l'ensemble marquera un progrès réel pour l'interprétation du psautier dans notre pays.

M. Grunwald, *Die Eigennamen des Alten Testamentes* in ihrer Bedeutung für die Kenntnis des hebräischen Volksglaubens Breslau, Verlag von Wilhelm Kœbner, 1895. — Dr. E. Landau, *Die gegensinnigen Wörter*, Alt- und Neuhebräischen sprachvergleichend dargestellt. Berlin, Verlag von S. Calvary et Comp., 1896.

Les noms propres sont sans contredit les éléments les plus anciens de la langue et partant reflètent les plus anciennes idées et croyances popu-

laires. M. Grunwald étudie les noms hébreux à ce dernier point de vue, démonisme, culte de la nature, fétichisme, culte des ancêtres, totémisme, représentations de la Divinité, organisation et usage du culte, les ancêtres humains, les cultes des tribus. Cette division ne laisse rien à désirer ; malheureusement, l'auteur ne s'est pas suffisamment renseigné : il ignore tout ce qui a été publié à ce sujet, depuis vingt ans, en France, et la plupart de ses citations sont de deuxième ou de troisième main. D'après lui, la démonologie est d'origine accadienne (p. 25) ; accadien aussi le nom de Saturne, כיון, identique à l'égyptien *Chou* (p. 34-35) ; אהרן est l'arche d'alliance (ארן, p. 58); les noms נעם, טוב, הוד désignent des génies protecteurs de la maison (p. 27), etc., etc. Souhaitons que ce mémoire intéressant, mais un peu confus, soit amélioré dans une nouvelle et prochaine édition.

Le livre de M. Landau sur les mots hébreux à sens contraires est un modèle de clarté, d'esprit de suite et de solidité. Jamais cette délicate question n'a été si complètement discutée ni résolue avec plus de vraisemblance. L'ensemble du matériel est divisé en catégories déterminées et le développement de la signification de chaque mot y appartenant, jusqu'à celle qui aboutit à l'extrémité opposée, est finement analysé et appuyé par des textes originaux et l'opinion d'auteurs orientaux. Après l'introduction qui expose le problème, les essais de solution, les sentiments des linguistes indigènes et la terminologie, le savant auteur aborde l'examen des dix catégories suivantes : homophonie accidentelle, idée privative, rapport d'espace, rapport de temps, rapport de mouvement, mots ambigus, idée de réciprocité, mots d'affection, tropes (métonymie, synecdoque et euphémisme), puis des *curiosa* et des *varia* suivis d'un appendice et d'un registre complet des mots étudiés, y compris les mots assyriens, syriaques, arabes, grecs et latins qui ont servi de comparaison.

Abriss des biblischen Aramäisch, Grammatik, nach Handschriften berichtigte Texte, Wörterbuch, von prof. D. Hermann L. Strack. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1896.

L'excellente grammaire de l'araméen biblique publiée par Kautzsch en 1885 a fortement fait sentir le besoin d'un livre de lecture pratique de ce dialecte pour les classes de théologie. L'Abriss de M. le professeur Strack remplit avantageusement ce desideratum et se recommande aux élèves, aussi bien qu'aux maitres de conférences, par la concision de son esquisse grammaticale comme par l'extrême correction des textes rétablis au moyen de nouveaux manuscrits, et par son vocabulaire soigné. Il est facile de lui prédire un succès complet.

Das babylonisch Weltschöpfungsepos, von Friedrich Delitzsch. Leipzig, bei S. Hirzel, 1896.

L'épopée babylonienne de la Création, dont l'importance est augmentée par ce fait qu'elle a servi de modèle au récit analogue de la Genèse, existait en deux éditions : babylonienne et assyrienne, avec de nombreuses variantes graphiques. Les tablettes qui la contiennent sont en partie très frustes et fragmentaires. Jusqu'à présent on n'a tenu compte que de celles

qui sont mieux conservées; M. le professeur Delitzsch, au milieu même de ses travaux absorbants de lexicographie assyrienne, a trouvé moyen d'entreprendre et de mener à bonne fin une édition complète de tous les textes existants de cette épopée, sans négliger le fragment le plus infime. Il va sans dire que la transcription des originaux est faite avec le soin minutieux qui caractérise toutes les publications assyriologiques du savant professeur. En dehors de cette transcription qui calque la disposition de l'écriture sur les tablettes, M. Delitzsch donne une transcription stichométrique très importante comprenant les versets suffisamment conservés. La démonstration de cette forme poétique, déjà reconnue par Zimmern et Gunkel, précède cette seconde transcription, et l'on voit que la métrique de ce poème se résume dans les quatre règles suivantes : 1° chaque verset se divise en deux hémistiches; 2° les seconds hémistiches sont plus rigoureusement rythmés que les premiers; 3° le second hémistiche n'a pas plus de deux *élévations*, c'est-à-dire deux mots doués chacun d'un accent tonique; les particules brèves ne comptent pas; 4° le premier hémistiche peut avoir trois *élévations* au lieu de deux; 5° les versets, au nombre de 2×2, forment des strophes; quelquefois cependant, lorsque le sens l'exige, la strophe consiste en 1+1 versets. Les exceptions apparentes ou réelles de ces règles sont soigneusement étudiées par M. Delitzsch. La traduction apporte naturellement un nombre considérable d'améliorations et d'interprétations nouvelles qui sont motivées dans un commentaire circonstancié qui parait pour la première fois, les traductions antérieures manquant en général de cette justification indispensable. A ce sujet, je me permets quelques observations.

Dans les premiers versets de la Création, j'ai également traduit *la nabû shamamu* et *shuma la zakrat* respectivement par « le ciel n'était pas encore nommé » et « (la terre) n'avait pas (encore) de désignation », c'est-à-dire n'existaient pas. Quant à l'apodose, je l'avais d'abord, suivant Jensen, placée au 3e verset; puis, afin de relier le verset 6 au contexte, je l'ai traduite par : « sans faire pousser un roseau, sans produire un fourré de jonc ». Plus loin, j'ai cependant préféré placer l'apodose au verset 9, et cette manière de voir me parait encore exacte, sauf à modifier le sens de *Mummu* qui doit être la personnification des êtres aquatiques issus d'abord du couple primordial (*das Gelose Tiamat* est peu vraisemblable); de plus, on sait maintenant que *kiṣṣura* est une plante. — La leçon phonétique *Anshar* doit être mieux prouvée, en face de la transcription grecque 'Ασσωρός et de la forme fréquente *an-shar* pour le dieu Assur. En revanche, l'équation 'Ἴλλινος = *En-lil* est probable, les deux éléments étant d'origine assyrienne. — *Ukkin* semble ressortir de *u(n)kenna* = *puhru*, « assemblée », dérivé de *uku*, « population, gens ». — *Umu* semble signifier « météore, bolide ». — L'interprétation de *kirbish Tiamat* comme *ana kirbi Tiamat* est d'une grande importance; elle confirme mon explication du suffixe pseudo-sumérien *shu* ou *esh*. J. HALÉVY.

L'Éditeur-Gérant : E. LEROUX.

Paris. — Imprimerie V. Goupy, G. MAURIN successeur, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : J. HALÉVY

Prix d'Abonnement : Un an, 20 fr.

4e ANNÉE. — JUILLET 1896.

SOMMAIRE

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, RUE BONAPARTE, 28.

Adresser les communications concernant la rédaction à M. J. HALÉVY, 26, rue Aumaire.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Histoire du retour de Jacob depuis son départ de Galaad jusqu'à la mort d'Isaac.

(Genèse, XXXII, 4-XXXVII, 1.)

Après avoir terminé son démêlé avec son beau-père, Jacob eut à cœur de se réconcilier avec son frère Ésaü envers lequel il avait notablement mal agi dans sa jeunesse. Pour réparer ses torts il envoya des messagers en Idumée pour annoncer à son frère qu'il se préparait à se rendre chez lui, avec tous les siens, afin de lui présenter ses hommages, et le prier de daigner le recevoir. Au lieu de donner une réponse catégorique, Ésaü se mit aussitôt en route pour aller à sa rencontre, accompagné d'une troupe de quatre cents hommes. Cette manière d'agir parut équivoque à Jacob qui en fut très inquiet. Voyant l'impossibilité de résister à l'attaque éventuelle de son frère, il demande le secours de la Divinité et prend deux mesures recommandées par les circonstances. Il divise son camp en deux parties, afin que l'une ait le temps de se sauver pendant que les gens d'Ésaü seraient occupés à piller l'autre. D'autre part, il fait expédier à peu de distance de nombreux troupeaux, comme cadeaux de soumission, au-devant d'Ésaü qui s'approchait avec une grande célérité. En attendant, il eut à lutter dans la nuit avec un ange, près du gué du Jabboc, mais il en sortit à son honneur et obtint la bénédiction de son adversaire. C'était un pronostic des plus favorables. En effet,

la rencontre avec Ésaü s'est passée aussi amicalement que possible et les deux frères se sont sincèrement réconciliés. A la suite de ce dernier événement, Jacob chercha à se rendre en Palestine pour revoir les lieux consacrés au culte de Yahwé par son grand-père Abraham et par lui-même lors de sa fuite. Il dut cependant s'arrêter assez longtemps à Succoth, afin de reposer ses troupeaux et de se rétablir de la blessure qu'il avait gagnée dans sa lutte avec l'ange. A Sichem il acheta un lopin de terre et construisit un autel; mais une nouvelle vicissitude l'y attendait. Le prince de Sichem ayant déshonoré sa fille Dina, ses fils Siméon et Lévi, pour en tirer vengeance, massacrèrent tous les habitants de la ville, après les avoir frauduleusement encouragés à se circoncire pour former un peuple avec eux. Parti à la hâte, sur un ordre divin, il arriva toutefois à Béthel sans être molesté. Là, une théophanie lui confirma les bénédictions accordées à ses pères, ainsi que le nom d'Israël qui lui avait été donné par l'ange à Péniel. Continuant son chemin, il eut la douleur de perdre sa femme préférée Rachel, pendant qu'elle accouchait de Benjamin, et la honte d'apprendre que son fils aîné avait abusé de sa concubine. Sous le coup de ces vicissitudes, en somme assez déprimantes, Jacob eut du moins le bonheur de vivre encore quelque temps auprès de son père. Lorsque ce dernier mourut, Jacob et Ésaü, définitivement réconciliés, pourvurent à son enterrement. Ce récit est suivi d'une généalogie complète des descendants d'Ésaü, unis au reste des familles horites qui étaient les indigènes du pays. Il se termine par une liste de rois iduméens antérieurs à la royauté israélite et une nouvelle liste des chefs ésavites dont la nomenclature ne coïncide que partiellement avec celle qu'on lit plus haut. Après cette digression inévitable, la narration revient à l'histoire de Jacob rapatrié en Chanaan.

OBSERVATIONS EXÉGÉTIQUES

Chap. XXXII, verset 4. La préposition לפניו, « devant lui », n'est pas un pléonasme, mais elle exprime la ferme intention de Jacob d'aller faire une visite à son frère aîné avant même de retourner chez ses parents. L'envoi des messagers avait pour

but de savoir si Ésaü était disposé à le recevoir et partant à se réconcilier avec lui : en agissant ainsi Jacob voulut en même temps obtempérer à ses scrupules et se débarrasser d'un ennemi redoutable. Ésaü était déjà établi dans le pays situé au sud de la Palestine, dont le centre était la chaîne de montagnes nommée שֵׂעִיר, « chevelu », par distinction de la « montagne glabre » (ההר החלק), qui formait le contrefort méridional des montagnes de la Judée. — L'expression שדה ארום désigne la partie fertile de ce territoire, qui a été occupé par Ésaü en vertu de la bénédiction de son père (xxvii, 39) et qui avait déjà reçu son nom populaire ארום (cf. xxv, 30).

Verset 5. Dans les paroles qu'il confie aux messagers, Jacob emploie des expressions d'une extrême humilité en appelant Ésaü son seigneur et en se donnant à lui-même le titre de serviteur. Il y a là, outre la politesse usuelle en Orient, l'intention bien marquée de voir en Ésaü son supérieur et de l'honorer comme tel, malgré ses tentatives antérieures de lui ravir son droit d'aînesse. Toutes ses paroles convergent vers ce but unique. Les mots עם לבן גרתי, « j'ai séjourné près de Laban », expriment l'idée que son éloignement de chez ses parents et d'Ésaü ne devait pas primitivement durer très longtemps et que le retard survenu s'était fait malgré lui. Le mot ואחר exprime en même temps un regret et une demande d'excuse de ce qu'il n'a pu lui présenter plus tôt les respects qui lui sont dus.

Verset 6. Jacob fait entendre que, quoique possédant des biens considérables en bestiaux et en esclaves, il désire ardemment reconquérir la faveur de son frère et est prêt à tout sacrifier pour obtenir ce résultat. C'est le vrai sens de למצא חן, בעיניך ; comparez xxxiii, 8.

Verset 7. Le voyage de Jacob s'étant fait par petites étapes et toujours dans la direction du nord au sud, les messagers purent facilement le retrouver après leur retour de l'Idumée; ce voyage d'aller et retour n'exigeait pas d'ailleurs plus d'une dizaine de jours pour de bons marcheurs. Il lui apprirent qu'Ésaü, accompagné de quatre cents hommes, s'était aussitôt mis en

marche pour aller à sa rencontre, mais sans s'expliquer clairement sur le but de ce dérangement.

Versets 8-9. Cet empressement de son frère et le laconisme de ses paroles inspirèrent à Jacob de très vives alarmes et, s'attendant à une attaque subite, il résolut de sauver au moins une partie de ses gens et, pour cette raison, il divisa sa troupe en deux camps distincts, espérant que, pendant qu'Ésaü serait occupé à piller l'un, l'autre pourrait se sauver par la fuite. — האחת, mieux הָאֶחָד (samaritain), מחנה étant du genre masculin.

Verset 10. Désespérant de pouvoir opposer une sérieuse résistance, Jacob a recours à la prière. Le titre « Dieu de mon père Abraham et Dieu de mon père Isaac » fait allusion à la piété de ces patriarches qui méritent bien que leurs descendants ne soient pas abandonnés au moment du danger. Il fait ensuite appel à la promesse particulièrement favorable que Yahwé lui avait faite en lui donnant l'ordre de retourner dans son pays natal (XXXI, 13).

Verset 11. Expression de sa profonde reconnaissance envers Dieu pour tant de faveur reçues de sa part ; il fait la comparaison de son voyage d'aller, où il ne possédait que son bâton, avec ce voyage de retour où il est possesseur de biens abondants qui peuvent former deux camps.

Verset 12. Demande d'être sauvé de la main d'Ésaü qu'il suppose animé d'une haine atroce au point de vouloir exterminer toute sa famille, même les femmes et les enfants, אם על בנים ; cf. Deutéronome, XXII, 6.

Verset 13. Nouvel appel énergique aux promesses divines.

Verset 14. Décision d'envoyer un présent de tous ses bestiaux à Ésaü afin de lui assurer son humble respect.

Verset 15. Le cadeau consistait en un grand nombre de femelles de toute espèce avec un nombre proportionné de mâles, ce qui rehaussait beaucoup le prix déjà très considérable par la quantité.

Versets 17-21. Chaque espèce de bestiaux devait former un troupeau à part se suivant par espace et chacun des conduc-

teurs reçut l'ordre d'annoncer à Ésaü que le troupeau lui est destiné à titre d'hommage par Jacob, qui les suit de près. Jacob espérait qu'après tant de marques de prévenance et d'attention, Ésaü lui deviendrait plus favorable.

Verset 22. Jacob envoie devant lui ses troupeaux destinés à former le présent, tandis que lui-même reste encore une partie de la nuit dans son camp, בַּמַּחֲנֶה; naturellement dans celui qui, d'après ses prévisions, allait recevoir le premier choc avec les gens d'Ésaü.

Verset 23. Dans la dernière partie de la nuit, il prit des mesures pour faire passer aux siens le gué du Jabboc, torrent rapide qui forme la frontière sud de Galaad, le Wad-Zerqa d'aujourd'hui — Le verbe וַיַּעֲבֹר a pour sujet Jacob seul, qui traversa d'abord le torrent pour s'assurer qu'il était guéable à ce moment. La raison qui lui faisait exécuter cette traversée dans la même nuit est facile à comprendre : il voulait ne pas être trop en arrière des conducteurs du cadeau afin d'être aussitôt au courant de la réception qu'Ésaü leur ferait.

Verset 24. Ayant trouvé le torrent guéable il fit d'abord passer les gens de sa famille et ensuite ses autres biens.

Verset 25. Cette traversée ayant obligé Jacob à repasser le torrent plusieurs fois d'une rive à l'autre, il se trouva être seul sur la rive septentrionale pendant la dernière inspection qu'il avait à faire dans le camp abandonné, et, à ce moment, il se vit attaqué à l'improviste par un homme dont la nature divine ne fut reconnue par lui que vers la fin de la lutte. Le verbe rare ויאבק, au lieu de וַיִּלָּחֵם, vise à expliquer, par un jeu de mots, le nom de יַבֹּק qui dérive vraisemblablement de נבק ou בקק, « briser, broyer ». Dans l'esprit du narrateur, l'assaillant était un ange et c'est ainsi que le prophète Osée l'avait compris (Osée, LII, 4-5). L'idée émise par Dillmann et quelques autres exégètes que c'était Yahwé lui-même, ne semble guère admissible et cadre peu avec la doctrine biblique. Le but de l'assaillant était de jeter Jacob par terre afin de l'humilier.

Verset 26. Ne pouvant y arriver, le personnage divin frappa Jacob sur la concavité de la hanche ou ischion au point que

la jambe fut disloquée, faisant ainsi boiter Jacob; celui-ci, malgré ce désavantage, non seulement ne se laissa pas renverser, mais continua fortement à tenir serré son adversaire sans le lâcher, et comme l'aube avait déjà apparu, l'être divin, qui ne pouvait pas se montrer aux hommes pendant le jour, fut obligé de prier Jacob de le laisser s'en aller. Ce dernier, s'apercevant de la nature de son adversaire, profita de l'occasion pour exiger qu'il lui donnât sa bénédiction.

Versets 28-29. L'ange lui donne un nouveau nom, celui de ישראל, interprété populairement par « il lutte avec Dieu ». Le ו de ועם אנשים doit être pris dans un sens comparatif : « Tu as lutté avec un Élohîm comme avec des hommes (allusion à ses démêlés avec Ésaü et Laban) et tu as eu le dessus. »

Verset 30. Jacob aurait bien voulu connaître le nom de son adversaire divin devenu maintenant son meilleur ami; mais il reçut en réponse que cette question était inutile. En effet, d'après la doctrine des écrivains bibliques antérieurs à l'époque grecque, les anges n'étaient que les agents temporaires de Yahwé et n'avaient pas de noms propres. Pendant la période hellénique, les croyances populaires combattues par les prophètes ayant pris le dessus, les anciennes divinités païennes, dégradées en anges, furent dotées de noms propres et reçurent presque un culte domestique. Le premier auteur favorable à ce revirement est celui du livre de Daniel qui mentionne déjà deux anges nommés מיכאל et גבריאל. Le livre d'Énoch en fournit un grand nombre, surtout des anges déchus. Les Saducéens seuls soutenaient fermement la doctrine biblique sur la nature éphémère et partant anonyme des anges[1], et il va sans dire qu'ils étaient considérés, par les partisans des légendes populaires, comme des libres penseurs de la pire espèce (Actes, XXIII, 8). — ויברך אתו. L'auteur ne relate pas la formule de la bénédiction parce qu'elle était généralement connue. Le modèle le plus célèbre est celle de Nombres, VI, 23-24. — L'adverbe שם semble avoir ici un sens temporaire : « à ce moment ».

1. Voyez mon étude intitulée *Traces d'Aggadot saducéennes dans le Talmud* (*Revue des études juives*, 1884, p. 44-47).

Verset 31. פניאל, plus loin פנואל; cette dernière forme est probablement plus correcte; pour le sens, comparez le nom de la localité phénicienne Προσώπον τοῦ Θεοῦ et le carthaginois פנבעל dans le titre עשתרת פנבעל : « Astarté de Penibaal ou de Prosôpon. » — ותנצל נפשי marque un trait de modestie de Jacob qui, loin de se vanter de sa victoire, est content d'avoir échappé au danger.

Verset 32. Après cette lutte, Jacob eut encore à compléter son inspection et à traverser le Jabboc pour rejoindre les siens, de manière que, lorsqu'il dépassa פניאל, le soleil était déjà levé. Sa marche était considérablement ralentie par sa claudication.

Verset 33. Remarque du narrateur sur l'usage des Israélites de ne point manger la veine sciatique des animaux en commémoration de cet événement.

Chap. XXXIII, versets 1-3. L'arrivée d'Ésaü a été aperçue de loin par Jacob; il réunit à la hâte ses enfants en groupe, conduits par leurs mères, en commençant par les moins aimées; lui-même les précéda et se prosterna sept fois avant d'approcher son frère. Cette manœuvre était dictée à la fois par la crainte et par le sincère désir de se réconcilier avec son frère.

Verset 4. Ésaü, de son côté, qui avait pris au début avec lui quatre cents personnes dans l'intention de se venger de son frère, fut touché de l'humilité de celui-ci, oublia entièrement sa rancune et donna libre cours à son amour fraternel. — Le verbe וישקהו a été considéré comme douteux par les anciens scribes qui l'ont surmonté de points. Quelques-uns d'entre eux l'ont même remplacé par וישכהו, « il le mordit ». A mon avis, il faut le maintenir, mais le placer après ויחבקהו, car בכה est la suite naturelle de נפל על צואר (XLV, 15; XLVI, 29).

Verset 5. מי אלה לך, « qui sont ceux-ci pour toi » ? c'est-à-dire lesquels parmi eux forment partie de ta famille? La réponse, tout en parlant des enfants seuls, הילדים, implique néanmoins que les femmes qui les accompagnent sont leurs mères et par conséquent ses épouses à lui.

Versets 6-7. Salutation respectueuse des trois groupes dans l'ordre prescrit.

Verset 8. Les mots מי לך signifient difficilement « quelle est la destination que tu lui as donnée? » sens qui réclame la réponse למצא חן בעיני אדני ; j'incline à proposer la leçon למי כה, « pour qui ici? »

Verset 9. Ésaü ne veut d'abord rien accepter, étant lui-même très riche.

Versets 10-11. Jacob insiste pour que l'acceptation se fasse afin de sceller la paix entre eux d'une manière sensible. La raison supposée est le bonheur qu'il a ressenti en le voyant si gracieux à son égard (ותרצני). La fine remarque de M. Wellhausen que les mots כראות פני אלהים font allusion à la lutte nocturne de פניאל a été dejà faite par les rabbins; je la crois cependant peu vraisemblable. La locution ראה פני אלהים qui désigne la visite faite au temple et qui est toujours accompagnée d'un présent (Exode, xxiii, 17) est appliquée ici par un surcroît de politesse à la rencontre du frère aîné. — ברכתי, « ma bénédiction », c'est-à-dire le témoignage de ma reconnaissance. — יש לי כל, « j'ai tout », c'est-à-dire le cadeau que je te fais ne me privera de rien.

Versets 13-14. Ésaü propose alors de voyager ensemble, naturellement pour aller en Idumée, d'après le projet primitif de Jacob. — לנגדך, « en proximité de toi », afin de t'assister et de te protéger en cas de besoin. Jacob décline cette offre sous prétexte que les enfants sont trop jeunes pour faire des marches soutenues et qu'une partie du bétail récemment né ne marche qu'avec peine. Il manifeste toutefois son intention qu'un jour il irait le voir chez lui.

Versets 15-16. Ésaü veut du moins lui laisser quelques-uns de ses gens, et sur le refus de Jacob il retourne à Seïr.

Verset 17. Après le départ d'Ésaü, Jacob prend directement la route de l'ouest pour se diriger vers le Jourdain et s'arrête à סכות, ainsi nommé à cause des tentes qu'il y construisit pour ses bestiaux. Lui-même habita dans une maison qu'il se fit construire, ce qui semble indiquer qu'il y resta assez longtemps.

Verset 18. De Succôt Jacob se rendit directement à la ville de Sichem, dans le voisinage de laquelle il établit son camp.

A cette époque, il était déjà guéri de la claudication qu'il avait gagnée dans sa lutte avec l'ange à Peniel.

Verset 19. A l'exemple d'Abraham, Jacob achète un lopin de terre au possesseur du territoire qui appartenait à la famille noble de Ḥamor. Le prix du champ montait à cent קשיטה, valeur locale qui ne se trouve plus mentionnée nulle part.

Verset 20. Sur ce terrain à lui, Jacob construit un autel qu'il appelle אל אלהי ישראל. Ce nom ne signifie pas « Dieu est le dieu d'Israël (Kn.) », ni « Dieu, savoir le dieu d'Israël », en supposant que l'autel prend le nom de la divinité à laquelle il est consacré (Dill.), mais le mot מזבח est sous-entendu : Autel de Dieu, dieu d'Israël, c'est-à-dire le vrai Dieu; cf. xxxv, 7.

Chap. xxxiv, verset 1. אֲשֶׁר יָלְדָה לְיַעֲקֹב, à lire probablement יֻלְּדָה, comme xxiv, 15.

Verset 2. L'auteur suppose que Dina était nubile ; les docteurs talmudiques fixent la nubilité des jeunes filles à l'âge de onze ans; il n'est cependant pas rare en Orient de trouver des mariées à l'âge de dix et même de neuf ans.

Verset 3. L'expression דבר על לב signifie « chercher à consoler par de bonnes promesses une personne du tort qui lui a été fait ».

Verset 4. L'épithète ילדה convient parfaitement à une jeune fille à peine sortie de l'enfance ; c'est de plus une expression de tendresse; comparez xlii, 22.

Verset 5. Ce verset forme une sorte de parenthèse annonçant que Jacob, encore qu'il ait eu connaissance du déshonneur de Dina, s'abstint de toute démarche pour demander satisfaction jusqu'à l'arrivée de ses fils qui étaient alors à la campagne auprès de leur troupeau.

Verset 6. Par suite de l'abstention momentanée de Jacob, et surtout pour être agréable à son fils, Ḥamor prend l'initiative d'une entente et se rend auprès de Jacob pour lui parler de cette affaire.

Verset 7. Pendant l'arrivée de Ḥamor, les fils de Jacob reviennent de la campagne et apprennent la triste nouvelle. — L'ex-

pression כי נבלה עשה בישראל appartient au style législatif et l'auteur l'emploie de toutes pièces en passant rapidement sur le sens de ישראל ; cf. III, 4.

Versets 8-10. Ḥamor demande la main de Dina à la famille réunie, avec l'espoir que les jeunes gens sauront apprécier l'avantage des alliances matrimoniales dont il leur offre les perspectives s'ils ne s'opposent pas au mariage de Dina avec son fils Sichem qui, ainsi qu'il résulte du verset suivant, assistait aux pourparlers.

Versets 11-12. Après la proposition de Ḥamor, Sichem leur demande directement la main de la jeune fille et leur dit qu'il est prêt à donner la dot et les cadeaux de noces quelle qu'en soit la valeur qu'ils lui fixeraient.

Verset 13. Les fils de Jacob font une réponse de mauvaise foi (במרמה) qui trompait en même temps les princes sichémites et leur propre père Jacob qui était loin de se douter de leur projet inhumain. La phrase אשר טמא explique la raison de leur complot et ne cherche pas à l'excuser.

Versets 14-17. Feignant d'être heureux des alliances proposées entre eux et les Sichémites, ils mettent comme condition que tous les habitants de la ville se fassent circoncire, en prétextant que leur famille considère l'incirconcision comme une honte. Ils ajoutent que si cette condition est repoussée ils reprendront leur sœur en laissant le jeune prince dans le désespoir.

Versets 18-19. Les Sichémites acceptent la proposition et le jeune prince ne perd pas un instant pour la mettre en exécution. Il espérait y réussir d'autant mieux qu'il était le plus honoré de la famille.

Versets 20-24. Ḥamor et Sichem exposent aux habitants de la ville les avantages qu'il y aura pour eux à contracter des alliances matrimoniales avec les Jacobites, s'ils consentent à se faire circoncire. Ces avantages consistent surtout dans la grande quantité de bétail qui viendra augmenter la richesse de la ville. Les habitants acceptent le projet et se font circoncire.

Versets 25-26. Siméon et Lévi vengent Dina en surprenant les habitants de la ville, malades de l'opération, les massacrent

tous ainsi que leur prince et emportent Dina de la maison de son ravisseur.

Versets 27-29. Les fils de Jacob mettent la ville au pillage et partagent entre eux les bestiaux ainsi que les femmes et les enfants. Cet acte de brigandage est de nouveau motivé par אשר טמאו אחותם (cf. v. 13), expression par laquelle le narrateur fait entendre que les habitants étaient rendus responsables du méfait de leur prince. L'usage des représailles sur les innocents règne encore de nos jours chez les nomades, voire dans certains pays civilisés.

Verset 30. Jacob blâme Siméon et Lévi de cet acte audacieux qui peut attirer sur toute la famille la colère des Chananéens au point d'amener son extermination. Ce n'était pas le moment de leur parler de l'immoralité de leur action ; il a préféré réserver ce jugement au discours qui précédait sa mort.

Verset 31. La réponse de Siméon et Lévi relève la honte qu'il y avait pour eux de voir traiter leur sœur comme une courtisane et ils trouvent très naturel que les habitants participent à la peine de leur prince.

Chap. xxxv, verset 1. Ordre donné par Dieu à Jacob d'aller s'établir à Béthel et de lui construire un autel. — לאל remplace simplement le pronom לי. — בברחך comme xxxii, 13. La théophanie à laquelle il est fait allusion ici est celle de xxviii, 10-14.

Verset 2. Jacob fait enlever toutes les idoles qui se trouvaient dans sa famille et ordonne des actes de purification afin de paraître dignement devant le Dieu de Béthel à qui il voulait ériger un autel pour le remercier des marques de sa constante bienveillance à son égard.

Verset 4. Parmi les idoles, אלהי נכר, sont comprises les boucles d'oreilles, נזמים, qui avaient souvent des formes d'animaux. Jacob les enfouit sous un chêne près de Sichem, ville qu'il était pressé de quitter.

Verset 5. Le départ s'exécuta sans obstacle ; les habitants des localités voisines, frappés de terreur, n'osaient pas attaquer les fuyards. Les clans chananéens et phérizéens des alentours hésitaient à s'engager dans une lutte pour venger la mort

des gens qui appartenaient à un clan différent. Les mêmes phénomènes se reproduisaient souvent à l'occasion de la conquête de la Palestine par les Hébreux, voire parmi les tribus israélites au temps des Juges.

Verset 6. Arrivée de Jacob à Luz. Les mots אשר בארץ כנען interrompent le contexte et semblent être dus à une réminiscence du verset analogue XXXIII, 18. — La remarque וכל העם אשר עמו entend relever que même les gens de Jacob, qui campaient à quelque distance de lui, n'avaient éprouvé aucune perte pendant la fuite.

Verset 7. Construction de l'autel. Le nom אל ביתאל est abrégé de מקום אל ביתאל, « lieu du Dieu de Béthel »; cf. XXXIII, 20. — Le pluriel de נגלו אליו האלהים fait allusion à la manifestation de Yahwé entouré de ses anges dont il était question dans XXVIII, 12-13. — בברחו, reprise peu variée du verset 1.

Verset 8. La mention de la mort de la nourrice de Rébecca et de son enterrement dans le voisinage de Béthel semble avoir eu une certaine importance aux yeux des contemporains du narrateur; c'était peut-être un lieu de pèlerinage fréquenté par le peuple. La prophétesse Débora siégeait également dans le voisinage de Béthel et prononçait des jugements sous un palmier qui portait son nom (Juges, IV, 4).

Verset 9. Manifestation solennelle de Dieu à Jacob, aussi importante que celle qu'il avait eue la première fois dans la même localité; elle avait pour but de lui déférer le titre officiel d'héritier unique des bénédictions décernées à ses ancêtres.

Verset 10. Confirmation du changement du nom de Jacob en Israël, annoncé rapidement par l'ange vaincu à Péniel (XXXII, 28). Le sens littéral de la phrase principale est: « Ton nom (est de droit) Jacob (par la raison donnée XXV, 26); (désormais) ton nom (de droit) ne sera plus appelé Jacob; ton nom (de droit) sera Israël. » La particule עוד ne signifie pas ici que le nom de Jacob sera tout à fait abandonné, mais que le nouveau nom, Israël, aura plus de prestige et désignera tous ses descendants (11). Pour le nom d'Abraham (XVII, 5), le cas

est différent, parce que le nom antérieur Abram, étant le produit d'un simple hasard, ne rappelait rien de l'histoire du patriarche.

Verset 11. Ce passage résume la promesse faite à Abraham au chap. XVII, 1-8.

Verset 12. La phrase finale אתן את הארץ est parfaitement superflue et semble être due à une distraction de scribe.

Verset 13. Phrase presque identique à celle de XVII, 22.

Verset 14. Érection d'une stèle faite d'une seule pierre, מצבת אבן. C'est le renouvellement de l'acte d'adoration déjà fait auparavant par Jacob, d'après XXVIII, 18.

Verset 15. Ce verset n'ajoute rien à ce qui a été dit au verset 7 et semble en constituer une dittographie placée ici par inadvertance.

Verset 16. Le ה de הארץ paraît être superflu.

Verset 17. אל תיראי, « ne crains pas », sous-entendu « l'enfant n'est pas mort ».

Verset 21. מגדל עדר, nom d'une localité qui ne revient que dans Michée, IV, 8.

Verset 22. Après les mots וישמע ישראל on s'attend à quelque chose comme ויחר אפו ויקללהו. Les Septante ajoutent: *καὶ πονηρὸν ἐφάνη ἐναντίον αὐτοῦ*, que la Vulgate modifie en ***quod illum minime latuit***, mais le caractère inhébraïque de cette phrase montre bien que la lacune existait déjà dans leur texte.

Versets 23-26. Avant de relater l'arrivée de Jacob à Hébron, le narrateur fait l'énumération des enfants de Jacob ; comparez XLVI, 8-27. — ילד, mieux יֻלְּדוּ.

Versets 27-29. Jacob trouve son père encore vivant à Hébron ; ce dernier meurt quelque temps après à l'âge de cent quatre-vingts ans, et ses deux fils Jacob et Ésaü, tout à fait réconciliés l'un avec l'autre, coopèrent à la cérémonie de ses funérailles ; l'inhumation s'est faite, bien entendu, dans la grotte de מכפלה.

Chap. xxxvi, verset 1. Généalogie de la famille d'Ésaü pendant son séjour en Palestine. — הוא אדום, référence à xxv, 30.

Versets 2-3. מבנות כנען est une désignation générale; elle est suivie de l'indication particulière de chacune de ses femmes qui sont au nombre de deux. L'une, nommée עדה, était fille d'Élon l'Hétéen; l'autre, אהליבמה, était fille d'ʿAna, fils (בת est évidemment une altération de בן) de Ṣibéon le Ḥorite (lire החרי au lieu de החוי d'après v. 20). Ces femmes portent des noms différents de celles mentionnées dans xxvi, 34, mais c'est l'effet d'une corruption des deux passages; voyez plus loin la partie critique de ce chapitre; la troisième femme, בשמת, semble bien être identique avec מחלת, dont il est parlé dans xxviii, 9.

Versets 4-5. Noms des enfants qu'Ésaü eut de ses femmes pendant qu'il habitait encore la Palestine, בארץ כנען, c'est-à-dire avec son père à Hébron. — ילדו לו; cf. xxiv, 15.

Verset 6. L'auteur nous apprend qu'Ésaü quitta la maison de son père pendant que Jacob y était encore, ce qui implique à son tour que le départ de Jacob n'eut lieu qu'assez longtemps après la dissension survenue entre eux à la suite de la bénédiction d'Isaac. Ce point historique, mis de côté par l'auteur au ch. xxvii, est complété dans ce passage. — Après ארץ il faut ajouter שעיר; cf. xxxii, 4.

Verset 7. La raison de cette séparation est identique à celle de Lot (xiii, 6). Le territoire ne pouvait pas fournir assez de pâturages pour les troupeaux des deux familles, et comme, grâce à la bénédiction de son père, Jacob était devenu le successeur légitime d'Isaac, c'est Ésaü qui a dû s'expatrier afin de chercher un terrain plus propice au développement de ses troupeaux.

Verset 8. Établissement définitif d'Ésaü sur le mont Séʿîr. — La phrase עשו הוא אדום, qui se trouve déjà au verset 1, ne peut se justifier par aucune raison plausible. J'incline à penser que le nom עשו est une simple dittographie, tandis que les mots הוא אדום se rapportent à הר שעיר.

Verset 9. Généalogie générale des descendants d'Ésaü après l'établissement de ce dernier sur le mont Sé°ïr.

Verset 10. Reprise du verset 4.

Versets 11-12. Noms des enfants d'°Ada. °Amaleq est donné comme un fils de la concubine d'Éliphaz, fils d'Ésaü.

Verset 13. Énumération des descendants de Re°uel, fils de Bassemath.

Verset 14. Énumération des fils d'Oholibama.

Versets 15-18. Répétition des mêmes noms et dans un triple ordre identique, en leur qualité de chefs de clan, אלופים[1].

Verset 19. Conclusion générale. Les mots הוא אדום séparant cette généalogie de la suivante qui se rapporte aux habitants primitifs du pays. Leur place primitive était après le mot עשו.

Verset 20. La désignation des habitants de cette contrée, חרי, est ordinairement expliquée par « habitants de cavernes », de חר, « cavité, trou »; on peut cependant y voir simplement le mot חרי, « homme libre », analogue au nom national éthiopien አግዓዚ[1].

Verset 24. Le ו de ואיה semble indiquer la perte du nom propre précédent. — Le mot ימים, d'après quelques exégètes, signifierait « source d'eau thermale ».

Versets 29-30. Énumération des chefs horites entièrement identique à celle qui est indiquée aux lignes 20-21.

Versets 31-39. Liste des rois iduméens qui régnèrent avant l'établissement de la royauté israélite, avec une rapide indication de leur origine, de leurs exploits ou de leur alliance. — Le nom du dernier roi est orthographié הדר dans la Genèse et הדד dans les Chroniques (I, 50); ce dernier livre ajoute les mots וימת הדד.

Versets 40-43 *a*. Nouvelle énumération des chefs ésavites assez différente de celle qui se trouve aux versets 15-18[2].

Verset 43 *b*. Récapitulation parallèle à celle du verset 19.

Chap. XXXVII, verset 1. Retour à l'histoire de Jacob après sa prise de possession de la maison de son père.

1. אלוף קרח (16) est une dittographie de 18.

2. Sur ce point, voyez plus loin la partie critique.

UNITÉ RÉDACTIONNELLE

Cette partie de l'histoire de Jacob comporte quatre sections bien marquées: la rencontre des deux frères ayant pour entr'acte la lutte de Jacob avec un ange, le séjour de ce dernier à Sichem et le déshonneur de Dina, arrivé à Hébron, la mort d'Isaac, et la généalogie des Ésavites. Nous les soumettrons successivement à un examen approfondi afin de savoir si la nature intime de ces récits exige réellement l'ingérence de plusieurs auteurs comme l'affirment les partisans de l'hypothèse documentaire.

I. — *La rencontre de Jacob avec Ésaü et sa lutte avec l'ange* (xxxii, 4-xxxiii, 17).

Les savants qui croient trouver dans la narration relative à la discorde entre les deux frères les documents B et C combinés par le rédacteur continuent leur opération dissolvante sur ce récit qui traite de leur réconciliation (Dillmann). Ils reconnaissent toutefois que les relations de ces textes se ressemblaient essentiellement, de manière que le rédacteur a pu facilement juxtaposer et combiner à son gré des morceaux pris à l'un et à l'autre sans avoir à boucher des fissures de quelque portée. Nous avons trop souvent apprécié le caractère foncièrement gratuit et antiscientifique d'une pareille assertion pour que nous y voyions autre chose qu'un aveu de leur impuissance à fournir des preuves sérieuses en faveur de leur théorie. Heureusement pour nous, A n'est pas mis en ligne cette fois parce que, nous disent les critiques, cet auteur n'a pas mentionné la dissension fraternelle et a laissé s'effectuer plus tard la séparation d'Ésaü d'avec Jacob (xxxvi, 6). Tout en contestant l'exactitude de ces affirmations, nous leur savons gré d'avoir simplifié notre besogne de *cross-examination*. Passons donc à l'analyse d'après les paroles mêmes du regretté Dillmann. « Maintenant, écrit ce savant, puisque la prière xxxii, 10-13, fait reconnaître C presque par chaque mot; que, de plus, l'origine du nom מחנים est expliquée au verset 8 autrement qu'au verset chez B et que,

finalement, les versets 4-7 sont la préparation de 8-13 et trahissent l'auteur C par le mot שפחה, on devra attribuer à C toute cette section avec la conclusion 14 *a*. Au contraire, la section 14*b*-22 relative aux cadeaux d'hommage, encore qu'elle va bien, par elle-même, derrière 4-14*a*, considérant que dans 22 *b* elle ramène au point de 14 *a* (Wl.) et ne sait rien d'un partage du camp en deux (22 *b*), elle doit être dérivée de B. » Ce serait parfait si les divergences notées étaient réelles. Au fait, les שני מחנים sont suffisamment motivés par les circonstances critiques du moment et ne visent point à expliquer le nom de מַחֲנָיִם (voyez le commentaire), et le mot במחנה (22 *b*) indiquant le lieu où Jacob avait passé la nuit, ne prouve nullement contre le partage du camp qui ne devait former deux parties séparées qu'au cas où l'attaque prévue d'Ésaü se serait réalisée. Donc, pas l'ombre d'une composition dualiste dans le passage 4-22. Passons au récit suivant.

L'épisode de la lutte de Jacob avec l'ange, suivi de la réconciliation des frères (xxxii, 23-xxxiii, 17), est assigné à B par Dillmann qui fait valoir en premier lieu que les versets 25 et suiv. se reportent à 23 et non à 24. Nous avons montré dans le commentaire le peu fondé de cette assertion. La phrase וַיַּעֲבֹר את מעבר יבק (notez le singulier !) dit seulement que Jacob passa le gué afin de voir si la traversée était praticable pour les enfants et les bestiaux. La traversée elle-même est relatée au verset 25 où les suffixes pluriels de ויקחם et de ויעברם se rapportent aux personnages mentionnés dans le verset précédent, tandis que le passage du reste, esclaves et bestiaux, est contenu dans וַיַּעֲבֹר את אשר לו. Les versets 24 et 25 appartiennent donc au même auteur. Dillmann relève aussi le nom de אלהים au lieu de יהוה au verset 31, mais cette remarque vient de ce que, d'après lui, Jacob aurait lutté contre Yahwé, idée qui sort de l'esprit général de la doctrine biblique et formellement contredite par le prophète Osée qui, en parlant de cette lutte, explique אלהים par מלאך (Osée, xii, 4-5). Je passerai rapidement sur la considération purement personnelle à ce savant, que B a écrit son récit dans le royaume du Nord,

où la légende de la lutte était populaire. J'ignore où la Genèse a été composée, mais je sais qu'Osée, qui était bel et bien originaire du royaume d'Israël (cf. Osée, I, 2, en face de I, 7), n'emploie jamais אלהים comme un nom propre, mais constamment יהוה ; et l'usage littéraire du prophète est conforme au témoignage du roi moabite Mêšaᶜ qui, dans sa stèle, appelle le Dieu d'Israël du nom de יהוה. La prétendue allusion à Péniel dans XXXIII, 10, appartient à l'Aggada talmudique. Dillmann a raison de repousser l'idée que XXXII, 31 est une interpolation, mais le nom אלהים désignant l'ange y est en place et n'implique pas une provenance israélite plutôt que judéenne. L'exacte interprétation du verset 23 rend impossible d'y rattacher immédiatement dans l'hypothétique texte C, l'histoire de XXXIII, 1 et suivants, parce que, dans ce cas, le narrateur n'aurait pas manqué de noter que la troupe d'Ésaü passa le Jabboc. Il va sans dire qu'un mot comme ויחבקהו (XXXIII, 4) peut avoir été écrit par n'importe quel auteur hébreu et ne dénote pas particulièrement la main de B (Dill.). Quant au verset XXII, 33, il n'y a aucune raison pour l'assigner au rédacteur final, le narrateur ayant été plus intéressé que tout autre à invoquer cet usage comme un témoignage populaire (remarquez עד היום הזה) en faveur de son récit concernant la claudication de Jacob causée par le coup de l'ange.

II. — *Jacob près de Sichem et le déshonneur de Dina* (XXXIII, 18-XXXIV, 31).

Les critiques voient unanimement dans ce récit une œuvre combinée de B, A et C par le rédacteur. Les paroles de Jacob, XLIX, 5-7, diffèrent, disent-ils, un peu de ce qui est raconté ici au sujet des fils de Jacob. Ils trouvent une différence encore plus importante entre notre narration et le passage XLVIII, 22, qui serait de B : dans l'un, Jacob est mécontent de l'équipée de ses fils; dans l'autre, Jacob lui-même se vante d'avoir conquis la ville de Sichem avec son épée et son arc ; n'y a-t-il pas des récits de deux auteurs différents? Pour toute réponse, on peut rappeler à ces savants leur propre affirmation, devenue banale à force d'avoir été si souvent répétée, que B et C et même A

pouvaient être d'accord sur le fond; donc, la différence des auteurs n'implique pas par elle-même une divergence de fond, ou, comme ils disent, de tradition. On m'objectera aussitôt que dans ce cas particulier la divergence existe, brutale, manifeste. A cette mise en demeure formelle ma réponse sera catégorique : Non, elle n'existe que dans l'imagination. Je passerai rapidement sur le point absolument insignifiant concernant le silence gardé par l'auteur du chap. xxxiv sur le massacre de quelque bétail par Siméon et Lévi pendant leur délire meurtrier. Il n'y a que les poètes en recherche de beaux parallélismes qui relèvent ces vétilles. En ce qui concerne l'énoncé de Jacob dans xlviii, 22, il n'a rien à voir avec le massacre des Sichémites. Le mot שכם qui y figure, ainsi que le prouve l'adjectif אחד (à ponctuer אֶחָד), n'est pas un nom propre, mais un nom commun signifiant « part ». Le narrateur met dans la bouche du vieux patriarche inspiré l'annonce à Joseph qu'il aura, dans la terre promise, un lot de plus que ses frères. Il s'agit naturellement de la division des Joséphites en deux tribus, Manassé et Éphraïm, occupant deux territoires distincts en Palestine sans soulever de contestation de la part des tribus congénères. A la suite de l'interprétation exacte de ce passage, s'évanouit le témoignage extérieur invoqué en faveur d'une divergence prétendue traditionnelle sur le massacre de Sichem. Voyons maintenant si les preuves intrinsèques produites à l'appui de cette opinion sont plus convaincantes. Dans ce but, nous citerons fidèlement l'exposé si clair de Dillmann.

« La narration du chap. xxxiv cache, elle aussi, d'une manière incontestable, deux sortes de références sur ce point. Déjà l'introduction, xxxiii, 18-20 (le commencement du récit de voyage dont le chap. xxxv forme la suite) est composée de 2 (3?) sources: dans 18 (voyez-y) il y a des restes de A; dans v. 19 suiv. on reconnaît B, mais peut-être dans 18*b* et 20 également des traces de C. »

Deux ou trois sources pour trois versets nous auraient arraché une exclamation si on ne nous eût pas habitué à la prétention de reconnaître trois sources pour un seul verset. Procédons donc avec calme. 18*a* par suite des mots בארץ כנען et מפדן

ארם serait de A, et 18*b* de C; mais, sur le premier point, on a oublié de nous dire comment les auteurs B et C se seraient exprimés pour dire que Sichem était la première localité palestinienne où Jacob s'était arrêté pendant un certain temps. Jusqu'à ce qu'on nous ait donné le mot de cette énigme, nous persisterons à croire que בארץ כנען peut avoir été écrit par n'importe quel auteur hébreu. Au sujet de פדן ארם, j'ai depuis longtemps démontré l'erreur de ceux qui l'assignent au seul auteur A, je me contente d'y renvoyer le lecteur. La liaison du v. 18 avec 17 est effectuée par l'adjectif שלם, « guéri », puisque le long arrêt à Succot avait pour cause, à côté de la fatigue des troupeaux, l'infirmité douloureuse de Jacob. Pour assigner 18*b* à C, on n'offre qu'un peut-être rapidement lâché. Pour ce qui est enfin de l'expression הציב מזבח, elle n'est pas plus étonnante que הקים מצבה (voyez le commentaire) et ne dénote pas une source particulière.

Avant d'aborder l'examen analytique du chapitre XXXIV sur l'origine duquel les critiques sont loin de s'entendre, je suis obligé de dire un mot sur les versets 27-29 qui sont unanimement regardés comme une interpolation mal fixée (*ein lose eingeschalteter Zusatz*), mais, malgré ma bonne volonté, le fait que le reproche de Jacob, dans v. 30, s'adresse exclusivement à Siméon et à Lévi, prouve seulement que les autres fils n'ont pas pris part au massacre, fait qui est absolument conforme au récit. Quant à l'enlèvement des femmes et des enfants avec les biens de la ville, ce sont des représailles dont la légitimité a été généralement admise chez les anciens peuples, parce qu'elles aboutissaient, dans les cas ordinaires, au payement d'une rançon par les vaincus. Dans notre cas spécial, la restitution des captifs est devenue impossible par suite de la destruction complète des habitants; c'est donc cet acte seul qui pouvait avoir des conséquences ruineuses pour la famille du patriarche, au cas où les peuplades voisines auraient été alliées aux Sichémites. Aussi, dans les bénédictions de Jacob, le pillage de la ville est tout à fait passé sous silence, même en ce qui concerne Siméon et Lévi, et le reproche qui leur est fait vise seulement le massacre des hommes et la mutilation cruelle des bêtes. D'au-

tre part, le fait que tous les fils de Jacob se sont partagé le butin, déjà probable en lui-même, est confirmé par la mention, parmi les fils de Siméon, du nommé Saül, fils de la Chananéenne (XLVI, 10); cette introduction abrupte d'une Chananéenne dans la maison de Siméon n'est intelligible que pour ceux qui ont lu le passage 28-29, ce qui prouve d'une manière incontestable que A, l'auteur présumé de ladite généalogie, n'avait pas d'autre tradition sur l'événement de Sichem. Ce même fait est la cause de l'omission du mot הַנִּשְׁאָרִים après בני יעקב, expression qui, même sans כל, indique la totalité (cf. XXXIV, 7 et XXXV, 23). Le tour בני יעקב באו, au lieu de ויבאו בני יעקב, au verset 27, accuse si peu une solution de continuité avec le verset 26 (Dillm.), que Kuenen, qui laisse indécise la question de savoir si C n'a pas regardé, lui aussi, la circoncision comme condition de mariage, n'hésite pas à attribuer les versets 4 et 5 au même auteur malgré la forme ויעקב שמע au lieu de וישמע יעקב. La postposition des verbes isolés dans 27-29 se justifie d'ailleurs par le caractère incidentaire du passage; cf. Genèse, VI, 4; VII, 23. Comparez aussi טרם ישכבו (XIX, 4) ביום השלישי (XXII, 4) sans ויהי. On peut ajouter que les Septante et le samaritain ont lu ובני יעקב avec la conjonction; le manque de la copule dans le texte massorétique ne suffit donc pas pour édifier là-dessus une théorie rédactionnelle quelle qu'elle soit.

Arrivons maintenant au récit principal et prenons Dillmann pour guide autorisé :

« Dans le reste du récit le dualisme se montre dans ce fait que, d'après les versets 4, 6, 8-10, le père Hamor négocie pour son fils, avec Jacob, reçoit une réponse (15(14)-17) et la propose régulièrement à l'acceptation de l'assemblée des bourgeois de sa ville; d'après 11 suiv. c'est Sichem qui fait la demande auprès du père et des frères de Dina, et l'acquiescement obtenu, il se soumet aussitôt à la condition imposée (19); que de plus, d'après la première version (17), Dina était encore entre les mains de sa famille, tandis que, d'après la seconde (26), elle se trouvait déjà dans la ville au pouvoir de Sichem, impliquant

ainsi que 2*b* (relatif à l'enlèvement et au viol) doit y appartenir. Mais de ce motif posé dans 2*b* dépendent tous les énoncés relatifs à l'indignation et aux malices des frères de Dina (5, 7, 13, 31).... Par cette raison on doit sans hésitation assigner à A les versets 1*a*, 2*a*, 4, 6, 8-10, 15 (14)-17, 20-24. D'après lui, Ḥamor demande Dina en mariage pour son fils Sichem (c'est-à-dire la fusion d'une partie de la maison de Jacob avec Sichem, voyez Ewald, G 3, I, 545 suiv.) et offre comme garantie de se soumettre à la circoncision pour retenir chez lui la maison de Jacob (cf. les efforts faits par Abimélec pour avoir l'amitié d'Abraham et d'Isaac chez B et C aux chapitres XXI et XXVI). On ne sait pas avec certitude comment la chose finit d'après A, puisque les versets 25 suiv. et 30 suiv. appartiennent en grande partie à C. Il paraît toutefois que, chez lui aussi (puisque 25*b* peut venir de A), Siméon et Lévi ont tout gâté. Au contraire, d'après la narration de C, à qui appartiennent principalement les versets 2*b*, 3, 5, 7, 11-13 (14), 19, 26, 30 suiv., Sichem enlève et séduit Dina, mais comme son amour pour elle s'est accru, il la demande en mariage à Jacob et à ses fils ; mais les frères, irrités de la honte faite à leur sœur, mettent malicieusement comme condition la circoncision de Sichem (19), condition que ce dernier a aussi accomplie ; Siméon et Lévi massacrent après cela lui et tous les Sichémites pendant leur fièvre et reprennent Dina ; mais le père les blâma fortement à cause des mauvaises suites éventuelles de leur acte. A l'occasion de la combinaison des deux versions, R a naturellement dû intervenir, par exemple, dans 13 suiv. et 18, où sont réunis Ḥamor et Sichem, Jacob et ses fils, ou dans 25 où est supposée la circoncision de la bourgeoisie d'après A. De plus, il a interpolé (27-29), et puisque dans 27 il est expressément ajouté אשר טמאו אחותם, on doit mettre sur son compte 13*b* et טמא dans 5, peut-être aussi 14*b*, et ces fortes expressions trahissent son point de vue tardif. »

Je viens de donner la traduction fidèle de ce passage fondamental ; le lecteur est maintenant au courant des différences supposées entre les deux versions dont, d'après les critiques modernes, le rédacteur aurait composé le récit existant. Naturellement nous n'avons à nous occuper que de la version que

l'on assigne à A ; malheureusement, quel que soit le respect qui nous anime envers tant de savants, nous sommes obligé de déclarer sans ambages qu'elle manque de toute base solide. L'acceptation empressée d'une telle garantie se comprend de la part du jeune Sichem amoureux, qui avait à réparer une grave injure ; on comprend encore que le père Ḥamor se soit soumis à la douloureuse opération pour l'amour de son fils et que ces derniers aient été imités par les bourgeois voulant leur être agréables ou séduits par la perspective de s'enrichir, mais qu'un tel sacrifice ait été accepté par les chefs et les bourgeois de Sichem pour le seul désir de se fondre avec une partie de la maison de Jacob, voilà qui est au plus haut degré inimaginable, et cela d'autant moins que les Jacobites avaient un établissement à eux près de la ville (XXXIII, 19, ce que A ne pouvait ignorer). Point curieux à noter : au lieu de dire, comme dans d'innombrables cas analogues : le rédacteur n'a pas donné la fin du récit de A parce qu'elle s'accordait au fond avec celui de C ou de B ou de B et de C ensemble, les critiques, reculant devant l'énormité que les fils de Jacob ont massacré les Sichémites pour avoir voulu fusionner avec eux, se contentent de dire : nous ignorons comment l'affaire finit, mais c'est toujours Siméon et Lévi qui l'ont empêchée de se conclure. Et sait-on pourquoi ces deux frères sont suspects ? Parce que 25*b* peut venir de A ! Ces savants nous auraient rendu un meilleur service s'ils avaient expliqué pourquoi, au lieu de coudre ensemble deux pièces d'étoffe de couleurs diverses, découpées et affreusement tronquées, le rédacteur n'a pas préféré copier la version C dans toute son originalité. Mais jusqu'à ce que ce mystère soit éclairci, nous avons le droit de penser que le dualisme supposé dans le chap. XXXIV est une illusion née d'une subtilité exagérée de quelques exégètes. Remarquez de plus que les mêmes critiques avouent également douter si, d'après C, Sichem était le fils du prince territorial Ḥamor, et cela par cette raison que les mots אבי שכם (XXXIII, 19) *peuvent* avoir été mis par R par égard au chap. XXXIV ; de telles conjectures sont la négation de toute base scientifique et laissent la porte ouverte à toutes les fantaisies individuelles. Ainsi, par exemple, on peut parfaitement supposer que, dans la version primitive de A,

Ḥamor demandait la main de Dina pour lui-même. Pour cela on n'a qu'à assigner le verset 4 à C (en mettant הנערה pour הילדה), à faire venir de R les mots שכם בן (2) אבי שכם (6), שכם בני, נפשי pour נפשו et לי pour לו (8), אלהים pour אליו et בנותינו pour אחותינו (14), שכם בנו pour בניו (20 et 24). Les hypothèses ne manquent pas du reste ; selon quelques-uns, le récit de C aurait mentionné qu'un particulier nommé Sichem, après avoir séduit Dina, pria les parents de cette dernière de la lui accorder en mariage et en aurait fourni le prix d'achat (non la circoncision); puis, lorsque tout semblait arrangé, Siméon et Lévi l'auraient tué dans sa maison et auraient emporté Dina, au grand désagrément de Jacob; selon d'autres, le chapitre xxxiv contient deux récits empruntés à C et à B et ramenés plus tard dans le sens de A. D'après B, la circoncision fut exigée traîtreusement comme condition du mariage, tandis que, d'après C (le plus ancien auteur), ce n'est pas la circoncision générale, mais seulement celle de Sichem qui fut exigée, et encore en conformité avec la circoncision arabe qui s'accomplit avant le mariage (W.), ou qu'au lieu de la circoncision, il fut demandé tout autre chose, comme l'abandon formel d'un lot de terre près de Sichem (Cornill). Les arguments amenés par Dillmann pour repousser ces hypothèses n'ont certainement pas convaincu leurs auteurs. La faute en est dans le système fondamental qui admet un dualisme là où il y a une unité rédactionnelle parfaite. Une fois qu'on est lancé en dehors du texte reçu, les remaniements plus ou moins violents produits en faveur de telle ou telle nuance sont absolument arbitraires et partant sans la moindre valeur scientifique.

III. — *Marche de Jacob par Béthel chez Isaac et fin de la vie d'Isaac* (chap. xxxv).

Ce chapitre se compose de quatre petites sections naturelles et dans chacune d'elles les savants critiques retrouvent l'ingérence de leurs auteurs sacramentels A B C et R. Suivons-les pas à pas.

a) Jacob, après avoir éloigné tous les signes de l'idolâtrie qui se trouvaient chez les siens, va de Sichem à Béthel et y

construit un autel à son Dieu. Débora, la nourrice de Rébecca, y meurt et est enterrée dans le voisinage, v. 1-18. Ce passage appartiendrait, nous dit-on, à B, et comme le verset 5 annonçant que les peuples voisins, frappés de peur, ne poursuivirent pas les fils de Jacob, ce qui implique manifestement le massacre de Sichem raconté au chapitre précédent, la chirurgie critique le déclare membre interpolé par le rédacteur et l'arrache sans pitié. Nous préférons laisser aux dentistes cette opération hygiénique; notre verset se porte très bien et n'en a pas besoin. Par son verbe וַיִּסָּעוּ il offre d'ailleurs le lien indispensable entre la préparation au départ נקומה ונעלה (3) et l'arrivée וַיָּבֹא (6). Comment Débora s'est-elle trouvée à Béthel pendant le séjour de Jacob dans cette localité, le narrateur ne le dit pas, mais il n'y a rien d'extraordinaire à supposer avec quelques exégètes (Merc. Ke.) qu'elle était venue d'Hébron à la rencontre de Jacob. On connaît l'attachement qu'ont les nourrices non seulement pour leurs nourrissons, mais pour les enfants de ceux-ci. Cette explication est dans tous les cas plus naturelle que l'opinion de Knobel qui voit dans le verset 8 une tradition différente. Pour certains critiques le mot « tradition » est une panacée universelle. Ce que nous voudrions savoir, c'est comment le dernier diascévaste a pu insérer ici une donnée (traditionnelle ou autre) qui est en contradiction formelle, si contradiction il y a, avec xxiv, 59. Il est parfois utile de couper un cheveu en quatre, mais attribuer à un auteur ancien une bêtise d'écolier n'est certainement pas la marque d'un tact appréciable.

b) A Luz, Élohîm apparaît à Jacob, change le nom de celui-ci en Israël et lui promet de nombreux descendants et la possession du pays de Chanaan. Puis le patriarche y érige une stèle qu'il consacre par une libation et une onction d'huile, et appelle l'endroit Béthel, v. 9-15. L'apparition de El-Šaddaï au verset 11 serait, d'après les critiques, l'estampille de A, circonstance qui les amène à déclarer la particule עוֹד (9) une interpolation du rédacteur, comme si A n'a pas pu connaître le récit précédent de B qui relate une première théophanie dans le même lieu (v. 1), car l'idée que עוד se réfère à xxviii, 11 (Dillm.) n'est pas admissible

parce que cette apparition a eu lieu dans un rêve, ainsi que celle de xxxi, 11, et n'est pas proprement une théophanie. Relativement au verset 14, les critiques pensant que A n'aimait pas les מצבות, se demandent s'il ne vient pas plutôt de R qui l'aurait tiré de C, lequel aurait eu des traditions très analogues à A, excepté celle notée dans xxviii, 13 et suiv. Toutes ces spéculations manquent totalement de base, puisque le prophète Osée cite déjà ce passage tel que nous le lisons actuellement : « L'ange, dit-il, le (Jacob) pria en pleurant (de le lâcher, en disant) : Dieu le (Jacob) trouvera à Béthel et là il lui parlera » (Osée, xii, 5). Quant au fond, la mention faite au verset 12 de la Palestine accordée par Dieu à Isaac, qui ne se trouve notoirement dans aucun passage antérieur assigné à A, mais seulement dans xxvi, 3, qui serait de C, nous oblige déjà à nous inscrire en faux contre la distinction de ces deux auteurs. D'autre part, l'équation A = B résulte indubitablement de la remarque מצבת אבן, « stèle faite d'une seule pierre » (v. 14), qui forme antithèse à la construction de l'autel qui se compose ordinairement de plusieurs pierres. Or, la donnée relative à cette construction figure au verset 7, dans le beau milieu d'un passage attribué à B. La chose paraît très claire.

c) Continuation du voyage : naissance de Benjamin, mort et enterrement de Rachel, méfait de Reüben, v. 16-22. Cet épisode a donné une double tablature aux exégètes critiques qui, comme d'ordinaire, se sont laissés aller à résoudre les contradictions apparentes par l'admission de traditions différentes. La première contradiction est relative à la naissance de Benjamin, qui aurait eu lieu près d'Éphrath d'après 16-18, et à Paddan-Arâm d'après 24-26 ; donc, nous dit-on, la chose va de soi, 16-18 et 19 qui en dépendent appartiennent à C, et 24-26 avec dépendance sont dus à la tradition de A qui s'accordait bien avec celle de son prédécesseur sur la mort et l'enterrement de Rachel (xlviii, 7), mais non sur le lieu de la naissance de Benjamin. Il nous paraît que c'est faire trop de bruit et de subtilité casuistique pour très peu de chose. Quand on caresse une méthode qui remanie de fond en comble le texte reçu, qu'y a-t-il de plus facile que de supposer la chute des mots ובארץ כנען à la fin du verset 26 et de rétablir ainsi l'unité rédactionnelle

de tout le récit de 9-26? Mais dans le fait, l'omission de ces mots montre au contraire que le rédacteur du récit croyait toute méprise impossible de la part de ses lecteurs, à cause de la proximité des deux épisodes, autrement c'est lui qui aurait ajouté les mots précités afin d'effacer toute trace de contradiction. Enfin, l'idée d'en détacher le verset 20 qui viendrait de B ne repose que sur l'affirmation purement gratuite que A détestait les מצבות et ne constitue point d'argument scientifique.

L'autre difficulté concerne le lieu assigné au tombeau de Rachel dans le voisinage d'Éphrath ou de Bethléem (16, 10), tandis que d'après Samuel, x, 2 et suiv., le tombeau de Rachel se trouvait plus loin, au nord, dans le territoire de Benjamin, ou sur la frontière entre Benjamin et Éphraïm, sur la route entre Rama de Samuel et Gibéa de Saül, non loin de Béthel; et en faveur de cette opinion on cite également Jérémie, xxxi, 15. Dillmann fait à ce propos la remarque suivante: « Ceci est aussi dans la nature de la chose, puisque Rachel était la mère des tribus de Joseph et de Benjamin. Mais un Éphrath, situé à la frontière d'Éphraïm et de Benjamin, ne peut pas être indiqué jusqu'à présent. Donc, si Éphrath est nommé, ici ce serait en réalité Bethléem, conformément à l'indication du verset 19. Dans ce cas il faut admettre (Nöld. Del. 5) qu'il existait, à côté de la tradition éphraïmite, également une tradition judéenne d'après laquelle ce tombeau se trouvait dans la proximité d'Éphrath-Bethléem de Juda et que le Judéen C (ainsi que A) s'en est fait l'interprète dans ce passage. » Nous voici, comme toujours, acculés à chercher une issue dans la supposition de deux traditions contradictoires, une éphraïmite et une judéenne! En principe, la chose peut se soutenir, mais à la seule condition d'avoir bien compris le passage sur lequel on s'appuie. Or, il est aisé de démontrer que ce n'est nullement le cas. Voici dans quelles circonstances est mentionné le tombeau de Rachel. Le père de Saül ayant remarqué l'absence de ses ânesses, envoie son fils Saül les chercher dans les environs. Celui-ci ayant entendu que le *voyant* Samuel se trouvait à Rama, se rend auprès de celui-ci afin d'obtenir des informations exactes. Samuel s'entretient avec le jeune homme et, sur un ordre divin, l'ordonne comme futur roi d'Israël, puis il lui dit: « En t'en allant aujour-

d'hui de chez moi, tu trouveras deux hommes, עם קבורת רחל בגבול בנימן בצלצח, qui te diront : les ânesses que tu es allé chercher ont été trouvées, maintenant ton père ne pense plus à l'affaire des ânesses, mais il est très inquiet à cause de toi (לך pour לכם), en disant : comment faire pour (ramener) mon fils. » Les exégètes précités voient dans les mots hébreux que je viens de signaler l'indication que le tombeau de Rachel se trouvait dans une localité nommée צלצח, située dans le territoire de Benjamin. Mais ne sent-on pas le grand inconvénient d'une telle interprétation? S'il en était ainsi, la détermination בגבול בנימן בצלצח serait entièrement oiseuse, car la situation d'un tombeau aussi célèbre devait être connue de tous les Benjamites dont les limites étaient des plus restreintes. En tout cas, l'indication expresse que ce tombeau se trouvait dans le domaine de Benjamin, adressée à un Benjamite, est tout ce qu'il y a de plus bizarre. Mais, en réalité, ce passage ne fait que confirmer la donnée de la Genèse que le tombeau de Rachel se trouvait dans le pays de Juda. Le passage précité devient clair quand on supplée après le mot « hommes, אנשים », le pronom relatif אשר; ainsi : « tu trouveras des hommes (originaires) des environs du tombeau de Rachel, dans le territoire de Benjamin à Ṣelṣaḥ, qui te diront, etc. ». En d'autres termes, tu n'auras pas besoin de quitter les limites de Benjamin pour faire tes recherches; en arrivant à Ṣelṣaḥ tu rencontreras deux Judéens originaires du canton voisin du tombeau de Rachel qui t'apporteront la nouvelle que les ânesses ont été retrouvées, etc. Au verset suivant (I Samuel, x, 3) il est dit que Saül rencontrerait aussi trois pèlerins allant à Béthel; il est donc vraisemblable que les deux hommes dont il s'agit dans le verset 2 retournaient du même pèlerinage, et qu'en passant par Gibéa, le père de Saül leur avait donné cette mission en cas qu'ils rencontreraient son fils. En un mot, l'auteur de Samuel x, loin de s'écarter de la donnée de la Genèse, ne fait que la confirmer. Quant au passage Jérémie, xxxi, 15, qui laisse Rachel pleurer ses enfants à Rama, si on le prenait au pied de la lettre, il indiquerait une troisième tradition, d'après laquelle le tombeau de Rachel ne serait plus à Ṣelṣaḥ, mais à Rama. Il est cepen-

dant facile de reconnaître que Jérémie, qui appartenait au sacerdoce établi à Anatot de Benjamin, a fait choix de la ville benjamite de Rama à cause de son importance et de sa situation élevée. Il est inadmissible de faire de l'histoire avec des métaphores poétiques. Sur le nom d'Israël employé aux versets 21-22, voyez les remarques du paragraphe suivant.

d) Énumération des douze fils de Jacob, arrivée de Jacob auprès d'Isaac, mort et enterrement d'Isaac, 23-29 Comme tous les autres tableaux généalogiques, ce passage est assigné à l'auteur A. Nous n'y contredirons pas puisque cette étiquette n'exclut pas, selon nous, l'identité avec C et B, mais à la différence de Dillmann qui affirme que le rédacteur a tacitement fait exception de Benjamin dans le verset 24, nous pensons qu'elle a été faite de propos délibéré par l'auteur principal qui n'a laissé aucun doute dans son précédent récit. Un point à noter. L'énumération des douze fils de Jacob en cet endroit serait un pur hors-d'œuvre, si elle n'avait d'autre but que celui, bien mince d'ailleurs, d'indiquer qu'après la naissance de Benjamin leur nombre est monté de onze à douze. Dans ce cas, le rédacteur (pour parler comme les critiques) aurait reporté cette liste immédiatement après le verset 20 où elle aurait au moins une place plus naturelle, tandis que celle qu'elle occupe maintenant en est séparée par l'épisode étranger du méfait de Reüben La vérité est que le besoin de faciliter aux lecteurs l'addition d'une unité n'était pas bien pressant. En dressant la liste à cette place, il fait pressentir la cause de la fortune extraordinaire réservée plus tard à Joseph qui, en donnant naissance à deux tribus, Manassé et Éphraïm, était destiné à jouir du droit d'aînesse qui appartenait primitivement à Reüben. Notre passage est le commentaire préalable de XLVIII, 5, dont XLIX, 3 fournit le motif. Joseph sera désormais le plus important des fils de Jacob; Juda le suivra de près, mais Reüben ne sera plus qu'une ombre qui fera rehausser l'éclat des autres. Comme le coupable agissement de Reüben forme le point tournant de l'histoire de Jacob, le narrateur en a indiqué la gravité en employant le nom solennel du patriarche Israël (21-22), nom que, pour se conformer à XXXV, 10, il emploiera le plus souvent dans les récits ultérieurs. Les versets 21-22 sont ainsi le lien indis-

pensable entre la narration relative à la mort de Rachel (16-20) et l'énumération des fils de Jacob d'une part et l'histoire de Joseph d'autre part, lien de premier ordre venant d'un auteur qui connaît son point de départ et sait où il doit aboutir, nullement une pièce arrachée à B par le rédacteur et accolée par celui-ci à d'autres loques prises à C et à A, comme on prétend nous le faire croire.

IV. — *Ésaü et les Iduméens* (chap. XXXVI).

Avant de passer aux toledot de Jacob, l'écrivain biblique traite sommairement la lignée secondaire d'Ésaü. Il a agi de la même façon dans ses récits antérieurs relativement au tableau des Noahides non sémitiques et de la généalogie des Ismaélites. Il raconte qu'Ésaü eut cinq enfants de ses trois femmes, pendant qu'il était encore dans le pays de Chanaan, et qu'il émigra ensuite devant Jacob dans le pays montagneux de Séᶜir (v. 1-8). Suit un aperçu sur les fils et les petits-fils d'Ésaü en Séᶜir et les tribus iduméennes qui en sont issues (9-19), ainsi que sur les tribus des Ḥorites, les aborigènes du pays (20-30). La fin est formée par une liste des rois iduméens (30-39) et un autre aperçu sur les cantons des tribus iduméennes (40-43). Sur la paternité de ce chapitre, les critiques sont loin de s'entendre. Les uns, y compris Dillmann, l'attribuent presque entièrement au généalogiste ordinaire de la Genèse, l'auteur A. Les autres ne lui assignent qu'une petite partie et déclarent que tout le reste a été tiré par R de C, B ou d'autres sources. Les arguments produits par Dillmann contre ces hypothèses me paraissent assez convaincants et je n'ai qu'à m'occuper des contradictions que ce savant signale entre ce chapitre et les autres données de la Genèse, ainsi que des passages qu'il croit avoir été remaniés par le rédacteur.

Je ferai remarquer d'abord que les deux suscriptions des versets 1 et 9 ne forment pas double emploi : l'une donne l'état de la famille ésavite lors de son séjour en Chanaan, l'autre son état développé après son établissement à Séᶜir. Pour les noms des femmes, la référence à XXVI, 34, si clairement exprimée au verset 2 par le verbe לקח, au lieu de וַיִּקַּח (Dillmann), montre

indubitablement que les deux passages avaient primitivement des noms identiques; je m'étonne que la chose ait pu passer si longtemps inaperçue. L'identité des noms étant certaine, on voit aussitôt que le verset 2 a dû originairement contenir le nom de la première femme d'Ésaü : יהודית בת בארי החתי, nom abandonné par les copistes parce que cette femme n'a pas donné d'enfants à Ésaü. La seconde femme, qui était בת אלון החתי, s'appelle ici עדה, là בשמת ; l'une de ces formes est certainement inexacte. Vu que les noms des femmes de Lémek, עדה et צלה (IV, 19) semblent tirer leur origine des femmes ésavites עדה et אהליבמה[1], il est permis de conjecturer que l'authenticité est du côté de la forme עדה. La fille d'Ismaël porte ici le nom de בשמת, et dans XXVIII, 9, celui de מחלת; cette dernière forme a-t-elle été introduite par quelque scribe choqué de ce que les deux femmes portent le même nom ou bien l'un de ces noms est-il l'altération de l'autre; nous ne le saurons jamais et la chose est bien peu importante. Ce qui importe le plus, c'est la certitude que l'indication מבנות כנען, contrairement à ce que pensent les critiques, est aussi bien placée dans notre verset, dans son état intégral, que dans XXVIII, 1, où elle se rapporte aux deux femmes hétéennes. Seulement, ici, l'auteur a tacitement fait exception de אהליבמה qui était d'une autre origine, d'après 14, 18, 24; il a fait la même chose dans XXXV, 26, où l'indication אשר ילד לו בפדן ארם fait abstraction de Benjamin dont la naissance en Chanaan était énoncée plus haut. Enfin, aux versets 7-8, le narrateur fait remarquer qu'Ésaü émigra en Sé'ir devant son frère Jacob, מפני יעקב אחיו, le pays ne pouvant pas suffire à nourrir leurs troupeaux. Nous avons déjà indiqué précédemment que la fuite de Jacob à Hârân a eu lieu longtemps après l'accident de la bénédiction qui a eu pour conséquence immédiate la séparation, pour ainsi dire, de corps et de biens des deux frères, qui paissaient leurs troupeaux chacun à part et ne se voyaient plus. Les pâturages venant à manquer, Ésaü a été obligé de quitter le pays et de s'établir à Sé'ir, près du chef 'Ana dont il avait épousé la fille. Cette explication ne laisse rien

1. Voyez *Recherches bibliques*, tome I, p. 101-102, note 3.

à désirer, étant des plus naturelles. Les partisans du documentarisme ne rêvant qu'émiettements et désagrégations attribuent à ce narrateur, d'après eux A, l'émigration d'Ésaü après le retour de Jacob à Hébron, en flagrante contradiction avec XXXII, 4; XXXIII, 14, 16, assignés à C. Ainsi, contradiction flagrante sur les noms des femmes et la date de la séparation de Jacob et d'Ésaü ; et ces incompatibilités qui crèvent les yeux, le rédacteur de la Genèse, qui change et modifie si facilement dans l'intérêt de l'harmonisation, ne les aurait même pas aperçues ! Notons qu'il lui eût été très facile de mettre les noms à sa fantaisie dans les deux passages qui les mentionnent et de supprimer purement les mots gênants מפני יעקב אחיו pour effacer tout contraste. Mais une telle réflexion aurait détruit une des bases de leur système préconçu; ils ont préféré laisser entendre implicitement que le rédacteur était aveugle et idiot. Nous aimerions une déclaration plus franche, mais en tout cas la science n'est pour rien dans une méthode pareille.

Le reste du chapitre ne présente guère de difficultés. Le verset 9, ainsi qu'on le voit par la remarque אבי אדום בהר שעיר, sert d'introduction à la généalogie (10-14) et au dénombrement des chefs de tribus ésavites (15-19). La récapitulation est faite au verset 20, où הוא אדום a sa place naturelle après עשו. Dans cette série de noms propres, אלוף קרח (16) est une dittographie du verset 18, mais la mention de תמנע et de עמלק est certainement primitive : un rédacteur postérieur n'aurait eu aucun intérêt à l'insérer ici; quant au mot פילגש, quoi que disent ceux qui prétendent connaître à fond le dictionnaire hébreu de l'antiquité, il est commun à tous les auteurs bibliques. Le prétendu changement dans les noms des femmes par R n'est que la conséquence de l'erreur que j'ai examinée dans l'alinéa précédent. Au contraire, les membres de phrase אלה אלופי החרי et בארץ אדום (21) présentent des dittographies, l'un du verset 30, l'autre de 31. Mettre ces incohérences sur le compte de la niaiserie du rédacteur, afin d'assigner 20-30 à une source différente, tandis que la plupart du temps on lui attribue l'harmonisation la plus licencieuse,

nous semble trop commode. Dans la liste des rois iduméens, la remarque המכה את מדין בשדה מואב (35) a pour but de nous apprendre qu'une partie des Madianites était établie dans la plaine de Moab, pendant que le gros de la nation demeurait au sud de l'Arabie Pétrée, près du Sinaï, circonstance qui nous fait comprendre la présence de négociants madianites dans la caravane ismaélite qui venait de Galaad (XXXVII, 28) et garantit en même temps l'unité rédactionnelle des chapitres XXXVI et XXXVII. Aux versets 40-43 sont énumérés les chefs de tribus comme ils s'étaient développés pendant la royauté iduméenne. Avec le verset XXXVII, 1, le narrateur reprend l'histoire de Jacob. J. HALÉVY.

Notes pour l'interprétation des Psaumes.

(*Suite*[1].)

PSAUME LVIII.

Verset 2. אלם, « mutisme », s'emploie avec le sens adverbial de « silencieusement, intimement »; il en est de même de חרש, « sourdement, en secret », au propre : surdité. Le poète s'adresse aux juges et leur demande s'ils pensent sincèrement aux paroles de vertu que prononce leur bouche et si leur jugement est vraiment conforme à l'équité (מישרים).

Verset 3. Lire אַךְ au lieu de אַף; le sens en est : « mais, au contraire ». — בלב עולת תפעלון, mot à mot : « Dans le cœur vous pratiquez l'iniquité », c'est-à-dire vous falsifiez la justice de propos délibéré. — Les mots חמס ידיכם תפלסון ont toujours dérouté les exégètes. Les Septante et la Pešitta ont lu תְּסַלְּפוּן, ce qui embrouille davantage le sens. Il faut simplement sous-entendre le mot הון, « vous pesez le bien acquis par la violence et l'iniquité ».

1. Voir le fascicule d'octobre 1893, p. 289-302, le fascicule de janvier 1894, p. 1-12, le fascicule d'avril, p. 97-101, le fascicule de juillet, p. 215-223, le fascicule d'octobre, p. 289-307, le fascicule de janvier 1895, p. 25-53, le fascicule d'avril, p. 130-146, le fascicule de janvier 1896, p. 20-42, et le fascicule d'avril, p. 120-149.

Verset 4. Au lieu de זִרְוּ, lisez זֵרְוּ, ou plutôt סֵרְוּ, parallèle à הֵעֹו.

Verset 5. La forme à l'état construit חמת, avant la préposition למו, a pour but de faire assonance avec le חמת suivant. — חרש יאטם אזנו : « Sourd à l'oreille bouchée », figure naïve comparable à עקרה לא ילדה et בתולה ואיש לא ידעה, etc.

Verset 8. Dans ימאסו le א est superflu et la forme correcte est ימסו, « qu'ils fondent, se désagrègent ». — La particule כמו semble avoir le sens de « aussitôt » et le mot sous-entendu serait רֶגַע, « instant ». La correction de כמו en בְּמוֹ, suggérée par le Targum et acceptée par Graetz, n'apporte aucun soulagement. Ce dernier exégète conjecture encore d'autres corrections violentes dans lesquelles nous ne pouvons pas le suivre.

Verset 9. Le mot unique שבלול est ordinairement traduit par « chenille », sens qu'il a dans le Talmud. Le terme suivant תמס, également unique, est pris comme un adverbe signifiant « d'une manière dirimante, fondante », comme si c'était un dérivé de la racine נמס=מסס ; mais une telle dérivation ne semble pas avoir d'analogie en hébreu. Le mot est probablement corrompu. — Le pluriel du verbe חזו peut être maintenu quand on considère le sujet נפל אשת comme un nom collectif.

Verset 10. Ce passage est un des plus désespérés des Psaumes. Les Septante traduisent : Πρὸ τοῦ συνιέναι τὰς ἀκάνθας ὑμῶν τὴν ῥάμνον, ὡσεὶ ζῶντας ὡσαὶ ἐν ὀργῇ καταπίεται ὑμᾶς = V. *Priusquam intelligerent spinæ vestræ rhamnum, sicut viventes sic in ira absorbet eos.* Luther, de son côté, offre : *Ehe eure Dornen reif werden am Dornstrauche, wird sie ein Zorn so frisch wegreiszen.* Mais le verbe יבינו ne signifie jamais « mûrir » et ce verbe même ne convient guère à une plante aussi inutile que l'épine. Graetz corrige יבינו en יכינו et traduit la première phrase : *Ehe eure Töpfe die Stachelpflanze gar macht,* « avant que vos marmites cuisent la plante épineuse », en supposant qu'il s'agit du noyau qui se trouve dans cette plante ; mais une cuisine pareille sort absolument de l'ordinaire et on ne conçoit pas la raison qui a pu donner à ce noyau

la place habituellement réservée à un aliment plus agréable. De plus, on est heurté par cet emploi imprévu du suffixe de la seconde personne du pluriel (סירתיכם), tandis que, jusqu'à présent celui de la troisième personne était uniquement de mise. Après une mûre réflexion, je suis arrivé à la conviction que la difficulté est le résultat d'une fausse position de quelques lettres dans les deux mots du milieu, jointe à certaines confusions des lettres similaires. Je propose donc de lire בְּטֶרֶם יָבִין יְסִירֵהוּ כְּמ(וֹ) אָטָד, « avant qu'il (l'impie) réfléchisse, il (Dieu) l'ôtera comme on ôte une épine ». En ce qui concerne le second hémistiche je ne suis pas d'accord avec Graetz, en ce qu'il considère כמו חי comme une dittographie erronée d'une partie des mots suivants; חי est une altération de חֹחַ, « ronce », mais je lis avec lui חָרוּל au lieu de חָרוֹן. Le mot ישׂערנו doit être conservé et il convient mieux que la leçon יְשָׂעֲרְכֶם d'après les Septante. Sous cette forme, le second hémistiche devient parfaitement parallèle au premier.

Verset 11. ירחץ, mot à mot « lavera », c'est-à-dire « trempera, mouillera ».

Verset 12. פרי, au propre « fruit », a ici la nuance de « récompense ».

TRADUCTION

2. Est-ce bien vrai que vous plaidiez sincèrement pour la justice,
Que vous jugiez avec équité les fils des hommes?
3. Non, délibérément vous pratiquez l'injustice dans le monde,
De vos mains vous pesez le prix de la violence.

***

4. Les impies sont corrompus dès le sein de leur mère,
Les faussaires dévient depuis leur naissance;
5. Leur venin est comparable au venin du serpent,
Ils sont pareils à la vipère sourde,
Dont l'oreille est depuis longtemps bouchée,
6. Qui n'entend pas la voix des incantateurs,
Du maître expérimenté en adjurations.

***

7. O Élohim, casse leurs dents dans leur bouche;
Broie, ô Yahwé, les canines de ces lionceaux.

8. Qu'ils se fondent, qu'ils s'écoulent comme l'eau;
A peine auront-ils tendu (leur arc),
Que leurs flèches s'émoussent aussitôt.

*
* *

9. Qu'ils périssent comme un vil insecte,
Qu'ils ressemblent à l'avorton qui ne voit pas le soleil;
10. Que (Dieu) les ôte à l'improviste comme une épine,
Qu'il les jette au gré du vent[1] comme une ronce, comme une ortie.

*
* *

11. Que le juste se réjouisse en voyant la vengeance,
Que ses pieds baignent dans le sang de l'impie.
12. Alors l'homme dira : Il y a un prix pour le juste,
Certes, il y a un juge suprême dans le monde.

Vive attaque contre des juges pervers qui condamnent les innocents. La vigueur du style rappelle la meilleure époque de la littérature hébraïque. Le poème est sans aucun doute antérieur à la captivité de Babylone.

Psaume LIX.

Verset 2. תשׂגבני, « accorde-moi un refuge (משׂגב) »; cf. psaume xx, 2.

Verset 5. Ce verset n'exige aucun changement. L'expression עוּרה לקראתי désigne les préparatifs de la défense et non le jugement lui-même.

Verset 6. Après le verbe עורה du verset précédent, l'emploi du synonyme הקיצה dans ce passage a lieu d'étonner. A lire probablement הָחִישָׁה, « dépêche-toi ». Le verbe חושׁ au *hiphil* a le même sens que le *qal* חושׁה. Le changement de הגוים en הַגֵּאִים ne semble pas possible d'après le verset 14. Il s'agit visiblement d'une armée assiégeant Jérusalem et composée de païens et d'israélites infidèles.

Verset 10. Ce verset forme un refrain qui revient au verset 18 avec plusieurs variantes. Au lieu de עזו אליך אשמרה, l'autre passage porte עזי אליך אזמרה, tandis que les mots אלהי

1. וִישְׂעָרֶנּוּ, peut-être mieux וִישַׂעֲרֵנוּ.

חסדי, qui se trouvent en tête du verset suivant, font encore partie du refrain.

Verset 11. Avant le verbe יקדמני il manque le sujet, probablement אלהים.

Verset 12. אל תהרגם, « ne les tue pas ». La subite tendresse de l'auteur pour ses ennemis ne s'explique pas; lisez אל תְּחָנֵּם, « n'aie pas pitié d'eux ». — פן ישכחו עמי, « afin que mon peuple n'oublie pas », sous-entendu « que c'est toi qui as détruit l'ennemi ». — הניעמו, « disperse-les, fais-les partir ». — הורידמו, « fais-les descendre », c'est-à-dire « abaisse-les ». — L'attribut מגננו appliqué à Dieu est fréquent dans les Psaumes et il me paraît inutile de le changer en מְגָאוֹנָם (Graetz).

Verset 13. Le sujet parallèle דבר שפתימו = חטאת פימו demande sans aucun doute un verbe, mais je ne crois pas qu'il faille ajouter יַכְשִׁילוּם comme le propose Graetz. Je préfère y rattacher le verbe suivant וילכדו, corrigé en יִלְכְּדוּם ou יִלְכְּדֵם.

Verset 14. Au lieu de כַּלֵּה il faut lire כַּלֵּם, « détruis-les ». — משל ביעקב, inversion pour ביעקב משל.

Verset 15. Répétition littérale du verset 7.

Verset 16. Le membre de phrase אם לא ישבעו offre une idée trop plate pour être correct. Je propose de lire לֶאֱכֹל עֲנָוִים; le verbe ישבעו commence une nouvelle phrase et cela permet de conserver la forme וילינו qui convient à לערב du verset précédent.

Verset 17. Il faut donner aux verbes de ce passage le sens du présent : « Pendant que les ennemis rôdent autour de la ville pour surprendre ceux qui sortent, j'entonne des cantiques de louange en ton honneur. »

TRADUCTION

2. Délivre-moi de mes ennemis, ô mon Dieu,
Protège-moi contre mes adversaires.
3. Délivre-moi de ceux qui pratiquent l'iniquité,
Sauve-moi des hommes sanguinaires.

*
* *

4. Car voici, ils se mettent aux aguets pour me priver de vie,
Des ennemis implacables complotent contre moi,
Sans la moindre faute de ma part, ô Yahwé.

*
* *

5. Sans cause, ils courent et se postent;
Rends-toi près de moi et regarde.
6. Toi, Yahwé, Dieu Ṣabaot, Dieu d'Israël,
Dépêche-toi de demander compte à tous les peuples,
N'aie pas pitié de tous ces traitres iniques.

*
* *

7. Ils retournent tous les soirs,
Ils aboient comme les chiens, ils font le tour de la ville.
8. Voici, ils se vantent avec leur bouche,
Leurs lèvres lancent des blasphèmes[1],
Croyant que personne ne les écoute.
9. Mais toi, Yahwé, tu ris d'eux,
Tu te moques de tous les peuples.

*
* *

10. Mon refuge, je t'adresse des psalmodies,
Car Élohîm est ma citadelle.

*
* *

11. Élohîm me prodigue sa bonté;
Élohîm me fera voir la chute de mes adversaires.
12. N'aie pas pitié d'eux, mon peuple l'oublierait aussitôt;
Disperse-les par ta puissance et abaisse-les,
Notre bouclier, ô Seigneur.

*
* *

13. Que le péché de leur bouche, la parole de leurs lèvres
Les prennent au milieu de leur arrogance,
A cause de la trahison et du mensonge qu'ils débitent.

*
* *

14. Détruis-les avec colère, détruis-les et ils ne seront plus,
Afin qu'ils sachent que le Dieu de Jacob
Commande jusqu'aux extrémités de la terre.

*
* *

15. Tous les soirs ils reviennent,
Aboient comme les chiens et font le tour de la ville.
16. Ils rôdent pour dévorer les humbles;
Après s'être rassasiés ils passent la nuit.

---

1. Lisez חֲרָפוֹת au lieu de חֲרָבוֹת.

*
* *

17. Quant à moi, je chante ta puissance,
Je psalmodie ta bonté tous les matins,
Car tu as été un abri pour moi,
Un refuge le jour de ma détresse.

*
* *

18. Mon refuge, je t'adresse mes psalmodies,
Car Élohim est ma citadelle,
Mon Dieu bienfaisant.

Ce psaume semble réfléchir les faits racontés dans le livre de Néhémie et relatifs aux machinations ourdies par les chefs des Samaritains ralliés à de nobles familles judéennes contre Nehémie, afin d'empêcher la reconstruction des murs de Jérusalem. Ces ennemis, composés de païens et de renégats, après avoir cherché à décourager les fidèles par des paroles de mépris (Néhémie, III, 33-35), se décidèrent à combattre de vive force les travailleurs et surtout leur chef Néhémie, au point que ce dernier fut obligé de préparer la défense et de faire garder la nuit toutes les entrées de la ville afin de prévenir les surprises, ce qui a causé un préjudice considérable à l'avancement des travaux et augmenté les peines des travailleurs. Les imprécations des versets 12-14 rappellent Néhémie, III, 36-37.

Psaume LX.

Verset 3. Le sens de תשובב לנו cadre passablement avec le contexte, bien qu'on s'attende à la forme simple שובה. La correction נבאשת בנו, « tu es devenu dégoûté de nous », n'est pas vraisemblable.

Verset 4. פצמתה, « tu l'as broyée »; comparez éth. ፈጸመ ፡, « achever, finir ». — רפה == רפא, « répare, restaure », au propre « guéris ».

Verset 5. יין תרעלה, « du vin qui est un poison », c'est-à-dire « intoxiquant ». Pour la forme comparez יין הרקח (Cantiques, VIII, 2).

Verset 6. Les mots נס להתנוסס מפני קשט offrent une énigme qui paraît insoluble. La traduction des Septante, τοῦ

φυγεῖν ἀπὸ προσώπου τόξου = V. *ut fugiant a facie arcus*, comme s'il y avait לָנוּס מִפְּנֵי קֶשֶׁת, n'est qu'une tentative désespérée. Il est beaucoup plus simple de corriger קשׁט en קָמִים et le reste devient aussi clair que possible : « Tu as donné à tes fidèles un drapeau pour s'y réfugier devant les adversaires. »

Verset 7. Le verbe הושיעה ne se lie guère avec ימינך. A lire probablement הוֹשִׁיטָה יְמִינְךָ, « étends ta main droite », ou peut-être הַטֵּה־נָא אָזְנְךָ, « prête, de grâce, ton oreille », ce qui cadre bien avec le verbe suivant ועננִי, « et exaucemoi ». Dans le premier cas, qui se recommande par le petit nombre des corrections, on lira ועזרני, « et aide-moi ».

Verset 8. Après אעלזה on peut sous-entendre בישועתך. On peut aussi modifier ce mot en אֶעֱזֵרָה, « je serai vainqueur », au propre « je serai secouru »; comparez I Chroniques, v, 20.

Verset 10. Au lieu des mots inintelligibles עָלַי פְּלֶשֶׁת הִתְרוֹעָעִי il faut lire évidemment עֲלֵי פְּלֶשֶׁת אֶתְרוֹעַע, « je pousserai des cris de victoire sur la Philistie ».

Verset 11. A lire au lieu de מי נחני, au futur מִי יַנְחֵנִי, en conformité avec le verbe précédent מי יובלני.

TRADUCTION

3. Élohim, tu nous a délaissés, brisés;
Après avoir été fâché, reviens vers nous.
4. Tu as ébranlé la terre de fond en comble,
Restaure ses cassures, car elle s'affaisse.

***

5. Tu as fait voir à ton peuple des choses dures,
Tu nous as abreuvés de vin empoisonné.
6. Tu as donné à tes adorateurs un drapeau
Pour s'y abriter contre les adversaires;
7. Afin que tes amis restent indemnes,
Étends donc ta droite et aide-moi.

*
* *

8. Élohim a dit dans son sanctuaire que j'aurai une grande joie,
Que je m'emparerai de Sichem,
Que je mesurerai la vallée de Succot ;
9. J'aurai Galaad, j'aurai Manassé,
Éphraïm sera l'appui de ma tête,
Juda sera mon gouvernement.
10. Moab sera mon bassin à laver,
Sur Édom je jetterai ma chaussure,
Sur la Philistie je pousserai des cris de triomphe.

*
* *

11. Ah ! qui me conduira à la ville fortifiée ?
Qui me mènera en Idumée?
12. Voici, toi, Élohim, tu nous as délaissés,
Et tu ne sors pas avec nos armées.

*
* *

13. Donne-nous ton aide contre l'ennemi :
Le secours de l'homme est vain.
14. Par Élohim nous obtiendrons des succès ;
C'est lui qui écrasera nos adversaires.

Le ton général de ce psaume suppose l'existence d'une armée juive ayant à sa tête un commandant énergique à qui un oracle avait promis qu'il s'emparerait des pays de Galaad et de Manassé et que, avec l'appui d'Éphraïm et de Juda, il aurait facilement raison de Moab, d'Édom et de la Philistie. Au moment où l'expédition contre l'Idumée allait avoir lieu, une défaite imprévue semblait mettre en question le résultat de tant d'efforts. Les auteurs de la suscription, verset 2, placent cet événement pendant le règne de David, lorsque, après les victoires remportées sur les Araméens de Nahraïm et de Ṣoba, l'armée hébraïque, commandée par Joab, descendit vers le sud et battit les Iduméens à Gé-Mélaḥ (גֵּי־מֶלַח), probablement près du bord méridional de la mer Morte. Que pendant la marche du nord au sud une partie de cette armée ait pu subir une défaite par quelques ennemis héréditaires d'Israël, comme les Phéniciens et les Philistins, c'est une chose extrêmement possible. Et comme la langue de ce psaume n'offre pas des marques particulières d'une époque très tardive, la possibilité d'admettre la date supposée par les auteurs de la suscription ne saurait être de prime abord écartée. Depuis le temps de David jusqu'à la res-

tauration du temple par Judas Macchabée, on ne trouve aucune situation qui soit analogue à celle que suppose notre psaume. Après cette restauration, les détachements macchabéens parcoururent en combattant presque tous les pays qui sont nommés par le poète. Judas, ayant puni les Iduméens de l'Acrabatane, remporta des succès contre les Ammonites et fit une campagne heureuse en Galaditis. D'autre part, son frère Simon combattit avec succès les ennemis en Galilée et les poursuivit jusqu'aux portes d'Acco ou Ptolémaïs. Si l'on admet que notre psaume est l'écho de ces événements, la défaite dont le psalmiste se plaint serait celle que subit Joseph, fils de Zaccharie, près de la ville de Yamnia, où il est allé faire une campagne malgré l'ordre de Judas qui lui défendait d'entreprendre quoi que ce fût pendant son absence. Mais ni la mention de la promesse de la victoire faite par la Divinité (v. 8), ni le ton conquérant de l'expression לי גלעד ולי מנשה ne semblent convenir à ces événements. Les campagnes de Judas et de Simon dans ces contrées ne visaient nullement à la conquête, mais avaient exclusivement pour but de sauver et de ramener en Judée les coreligionnaires qui étaient sur le point d'être exterminés par les païens. Notre psaume répondrait plus facilement aux faits qui se sont passés dans la première année de la principauté de Jean Hyrcan. Antiochus Soter, voulant se venger des avantages que Simon, père d'Hyrcan, avait remportés sur lui, attaqua ce dernier et le contraignit à se retirer dans Jérusalem où il dut soutenir un long siège qui aboutit à un traité de paix. Antiochus ayant perdu la vie dans une bataille contre Arsace, roi des Parthes, Hyrcan marcha aussitôt avec son armée vers les villes de Syrie, mal pourvues de troupes grecques, emporta Madaba après un siège de six mois, prit les bourgs voisins du Jourdain ainsi que la ville de Sichem et soumit entièrement les Iduméens, qu'il obligea à se faire circoncire et à accepter le judaïsme. Dans cette hypothèse, on s'explique mieux la mention de l'oracle, parce que Jean Hyrcan était considéré par le peuple comme ayant le don de prophétie. Il faut reconnaître néanmoins que cette explication laisse encore bien à désirer. On comprend difficilement la mention de Galaad, de Moab et de la Philistie comme des puissances indé-

pendantes, et le silence absolu observé à l'égard de la puissance grecque suzeraine qui était la principale ennemie d'Israël. On ne voit guère pourquoi le psalmiste aurait passé sous silence le nom de יון qui est si fréquent dans la littérature de l'époque macchabéenne. La mention d'Éphraïm comme représentant une force respectable ne cadre pas non plus avec la situation de la Samarie d'alors, qui était occupée par des ennemis irréconciliables des autres Israélites. Par suite de ces raisons, la question concernant la date de notre psaume reste encore en suspens et ne pourra être résolue qu'avec l'aide de nouveaux documents.

PSAUME LXI.

Verset 6. Le mot ירשת n'offre pas de figure convenable; lisez אֲרֶשֶׁת, « désir » (Krochmal), as. *erishu.*

Verset 7. A corriger peut-être מלך, « roi », en עבדך, « ton serviteur ». Au lieu de כמו דר ודור lisez בְּמוֹ דֹר וָדֹר.

Verset 8. Lisez חֶמֶד au lieu de מן qui n'offre aucun sens acceptable.

TRADUCTION

2. Écoute, Élohim, ma plainte,
Sois attentif à ma prière,
3. De l'extrémité du pays je t'invoque,
Lorsque mon cœur tombe en défaillance,
Et tu me guides vers le rocher qui m'élève.

***

4. Car tu as été un abri pour moi,
Une citadelle forte devant l'ennemi.
5. Je resterai sans cesse dans ta tente,
Je m'abriterai sous les plis de tes ailes.

***

6. Car toi, Élohim, tu as écouté mes vœux,
Tu as accompli le désir de ceux qui adorent ton nom

***

7. Tu ajouteras des jours aux jours du roi (?);
Que ces années durent pendant des générations.
8. Qu'il reste longtemps en présence d'Élohim,
Que ta bonté et ta vérité le gardent toujours!

*
* *

9. Ainsi, je psalmodierai incessamment ton nom,
Lorsque j'acquitterai[1] mes vœux de jour en jour.

Si le mot מלך (7) est authentique, ce psaume pourrait avoir été composé par un poète qui avait accompagné le roi Ézéchias durant l'inspection que celui-ci aurait faite des forteresses situées sur les confins du royaume. Dans le cas contraire, la fixation d'une date quelconque serait matériellement impossible.

Psaume LXII.

Verset 2. Le mot דומיה est toujours un substantif, il est donc impossible de le considérer comme qualifiant נפשי. On peut tout au plus penser à דּוּמִיַּת, à l'état construit, ou bien effacer le ה et lire דּוֹמִי, « attends », comme au verset 6. — Au lieu de ישועתי on trouve au verset 6 תִּקְוָתִי, leçon évidemment moins bonne.

Verset 3. Le mot רבה est inexplicable dans ce contexte et il manque aussi dans le passage identique du verset 7; c'est probablement l'altération du mot parasite סלה

Verset 4. La première partie de ce verset est absolument incompréhensible; les traductions courantes sont de simples divinations : une racine הות est excessivement énigmatique, et la ponctuation תְּרָצְּחוּ pèche à la fois contre la forme verbale et la ponctuation pausale, car il faudrait תְּרָצֵחוּ ou תְּרַצֵּחוּ. Je ne vois pour le moment aucun moyen de rétablir un texte intelligible[2]. La seconde partie du verset semble contenir l'idée que la puissance des méchants présage leur chute comme un mur qui est prêt à s'écrouler.

Verset 5. Les mots אך משאתו יעצו להדיח sont également inintelligibles pour moi et doivent contenir quelque altération. Le reste ne souffre pas de difficulté; il faut cependant lire בפיהם ou בפימו au lieu de בפיו.

1. A lire בְּשַׁלְּמִי au lieu de לשלמי.

2. Je rétablis maintenant : עד אנה תִּתְעַלְּלוּ על איש תְּרַצֵּחוּ, « jusqu'à quand raillerez-vous l'homme que vous tuez ? »

Verset 6. Répétition du verset 2 avec la variante de חקותי, leçon inférieure à celle de ישועתי qui figure au verset suivant.

Verset 7. Répétition du verset 3. Ces passages analogues constituent probablement un refrain.

Verset 8. Après על אלהים il faut suppléer le verbe « repose ». — L'expression מחסי באלהים ne se lie pas bien avec צור עזי; on écarte cet inconvénient en corrigeant ומחסי אלהים.

Verset 10. La forme במאזנים לעלות a le sens adverbial de : « Quand on veut les peser, connaître leur valeur exacte. »

Verser 12. עז לאלהים, « la puissance est à Élohîm », c'est-à-dire lui seul est puissant.

Verset 13. ולך אדני חסד, c'est-à-dire: toi seul es bienveillant. En rémunérant les hommes selon leurs œuvres, Dieu prouve aux uns sa puissance, aux autres sa bienveillance.

TRADUCTION

2. En Élohim seul se confie mon âme,
Mon salut vient de lui.
3. Lui seul est mon rocher, mon salut,
Ma forteresse, je ne chancellerai pas.

***

4. Jusques à quand raillerez-vous l'homme que vous tuez?
Vous ressemblez tous à une muraille penchante, à une haie renversée.
5. Ils ne délibèrent que pour les pousser dans la fosse, mais ils dissimulent leur pensée;
Par la bouche ils bénissent, mais dans leur intérieur ils maudissent.

***

6. En Élohim seul espère, ô mon âme,
Car mon salut vient de lui.
7. Lui seul est mon rocher, mon salut,
Ma forteresse; je ne chancellerai pas.

***

8. Sur Élohîm repose mon secours, mon honneur,
Élohim est le rocher qui me consolide et me protège.
9. Confiez-vous en lui en tout temps, ô peuple!
Ouvrez-lui votre cœur, Élohim est notre protecteur.

***

10. Les fils de l'homme ne sont que de la vapeur, les humains sont vains,
Si on les pèse avec la balance, ils équivalent tous au néant.



11. N'ayez donc pas confiance dans les biens injustement acquis,
Ne vous pavanez pas avec le fruit de vos rapines,
Si la richesse coule abondamment, n'y faites pas attention.
12. Élohim a dit une parole, je l'ai entendue une seconde fois :
« La puissance appartient à Élohim. »

⁂

13. La bienveillance aussi t'appartient, ô Seigneur,
Car tu rétribues tout homme selon ses œuvres.

Poème exprimant une confiance illimitée en Dieu et la vanité des biens injustement acquis. Ce caractère général ne donne aucune marque pour la date de la composition.

Psaume LXIII.

Verset 2. La phrase finale בארץ ציה ועיף בלי מים qui a donné à penser que le psalmiste, censément David, se trouvait alors dans le désert (verset 1), ne convient guère au contexte où il s'agit d'une soif spirituelle, c'est-à-dire d'un amour ardent pour la Divinité. Je n'hésite pas à corriger : כארץ ציה ועיף אֱלֵי מים, « comme la terre déserte et défaillante (a le désir) de l'eau[1] ».

Verset 3. Le verbe חזיתיך détruit l'idée de ce beau passage et devient tout à fait impossible en face du verbe לראות, qui exprime une espérance et non l'accomplissement d'un fait. Il est évident qu'il faut lire : אִוִּיתִיךָ, « je te désire ». Par le terme בקדש, le poète entend sans aucun doute la ville de Jérusalem et particulièrement le sanctuaire de Yahwé.

Verset 4. Le premier hémistiche est le complément direct du second; il exprime la formule élogieuse annoncée par le verbe שבח.

Verset 6. Les mots juxtaposés שִׂפְתֵי רננות n'offrent pas de sens satisfaisant et encore moins peuvent-il être le complément direct de יהלל פי. Je propose de lire ושפתי תהלות תרננה, « et mes lèvres entonneront des cantiques de louange ».

1. Cette correction, je le vois à présent, a déjà été suggérée par Graetz.

Verset 7. אם a ici le sens affirmatif et équivaut à אמנם, « certes ».

Verset 8. Le verbe ארנן ne convient pas à בצל כנפיך qui suppose l'idée d'une recherche de protection ; j'incline à lire אקנן, « j'établis mon nid, je me mets à l'abri ».

Verset 9. Dans l'expression דבקה נפשי אחריך, le verbe דבק a le sens de רדף (Jérémie, XLII, 16).

Verset 10. Après והמה il faut suppléer אשר, « et ceux qui (me cherchent) ». Quant au mot לשואה, il faut le considérer avec les Septante comme un équivalent de לשוא, mais avec la nuance de « d'une manière imméritée, gratuitement ».

Verset 11. Le singulier du suffixe יגירהו est en désaccord avec les formes verbales ambiantes; il faut lire יגירום, « on les renversera ». — L'expression מנת שעלים contient l'idée d'un extrême mépris : le renard étant un des plus faibles carnassiers.

Verset 12. L'apparition inattendue du roi, והמלך, est des plus étonnantes, et malgré l'accord de toutes les versions anciennes, ne peut pas être primitive. Je n'hésite pas à corriger והמלך en וחסדך, « et ton fidèle ». Le contexte exige également la correction de בו en בך, « en toi ».

TRADUCTION

2. Élohim, tu es mon Dieu, je te cherche,
Mon âme a soif de toi, ma chair soupire après toi,
Comme un sol aride et desséché (soupire) après l'eau.
3. Ainsi je désire te voir dans la ville sainte,
Pour contempler ta puissance et ta gloire.

***

4. Car « ta bienveillance vaut mieux que la vie »,
Voilà la louange que profèrent mes lèvres.

***

5. Là je te bénirai durant ma vie;
Je lèverai mes mains en ton nom.
6. Tu rassasieras mon âme avec la graisse et l'huile
Et mes lèvres entonneront tes louanges.

*
* *

7. Certes, je te mentionnerai sur ma couchette,
Je penserai à toi pendant les veillées de la nuit.
8. Car tu as été une aide pour moi,
Je m'abriterai donc à l'ombre de tes ailes.

*
* *

9. Mon âme s'est attachée à toi,
Ta main droite me tient fermement.

*
* *

10. Ceux qui veulent gratuitement le mal
Rentreront dans les bas-fonds de la terre.
11. On les anéantira par l'épée,
Ils seront la proie des renards.

*
* *

12. Mais ton fidèle se réjouira en Élohim,
Tous ceux qui lui ont juré fidélité seront loués,
Car la bouche de ceux qui propagent le mensonge sera fermée.

Le psalmiste, un membre du sacerdoce éloigné de Jérusalem par suite des intrigues de ses adversaires, désire ardemment obtenir une fonction dans le temple et lance des imprécations contre ceux qui cherchent à le calomnier. Date incertaine.

Psaume LXIV.

Verset 2. Entendre בשיחי avec un sens verbal : « lorsque je me plains » (Septante). — Le mot פחד comporte ici le sens actif : la peur qu'on me fait », c'est-à-dire les menaces.

Verset 4. Le verbe דרך ne saurait convenir à חץ : « la flèche est lancée » et non « tendue » comme l'arc. Considérant que le second complément du verbe est דבר מר, « chose amère », c'est-à-dire « poison », on est conduit à corriger דרכו en הרוו : ils ont saturé leurs flèches de poison.

Verset 5. L'expression ולא ייראו est contractée de ואלהים לא ייראו, « et quant à Dieu ils ne le craignent pas », ce qui équivaut à l'expression moderne : « sans hésitation, sans scrupule ».

Verset 7. עַוְלֹת=עוֹלֹת. Le reste du verset תמנו חפש מחפש וקרב איש ולב עמק n'offre aucun sens imaginable.

Les Septante ont encore augmenté l'obscurité en joignant à ce verset les deux mots qui commencent le verset suivant : 'Ἐξέλιπον ἐξερευνῶντες ἐξερευνήσει. Πρὸς ἐλεύσεται ἀνθρώπος καὶ καρδιὰ βαθεῖα, καὶ ὑψωθησεται ὁ Θεός. = V. *Defecerunt scrutantes scrutinio : accedet homo ad cor altum, et exaltabitur Deus.* On voit qu'ils ont lu תמנו חפש מחפש קרב איש ללב עמק וירם אלהים. La dernière phrase a été introduite dans la Pešitta (ܢܬܪܘܡ ܐܠܗܐ) à côté de ܘܠܒܐ ܥܡܝܩܐ (sous-entendu ܐܠܗܐ) qui répond exactement aux mots וירם אלהים du verset 8, d'après la leçon massorétique. Luther, après plusieurs tentatives de traduction littérale qui ne donnaient aucun sens raisonnable, s'est arrêté en désespoir de cause à la version suivante : *Die erdichten Schalkheit und halten es heimlich* (comme s'il y avait טמנו) *sind verschlagen und haben geschwinde Ränke*, phrase dans laquelle il reste fort peu du texte hébreu. En face du désarroi général il est permis de proposer une nouvelle conjecture תמו לחפש מחפש בקרב איש ולב עמק, « ils se sont décidés à scruter minutieusement (mot à mot : à rechercher une recherche dans) l'intérieur de l'homme et le cœur profond »; en d'autres mots : ils espionnent les actes et même les pensées les plus intimes des hommes, afin de pouvoir les diffamer et les calomnier. Le sens de « décider » que j'attribue au verbe תמם se constate dans la phrase האם תמנו לגוע (Deutéronome, XVII, 28) qui ne peut signifier que : « Croyez-vous donc que nous sommes décidés à (= contents de) mourir? » Avec le sens ordinaire de « finir » il aurait fallu la négation האם לא תמנו. La même signification du verbe תם se constate également dans une inscription sidonienne et dans le passage du Pœnulus.

Verset 8. La ponctuation massorétique joint les mots חץ פתאם l'un à l'autre, de même les Septante qui ont la ponctuation bizarre חץ פתאם (Βέλος νηπίων = V. *Sagittæ parvulorum*). La dernière version laisse les mots suivants, היו מכותם, sans aucune liaison; la première fait de חץ le sujet du verbe et l'ensemble porte *sagittæ parvulorum factæ sunt plagæ eorum*, ce qui ne brille guère par la clarté. Naturellement l'adverbe פתאם doit se joindre au verbe היו dont le sujet est מכותם : « Leurs plaies se firent, apparurent aussitôt. »

Verset 9. Les Septante paraissent avoir omis le mot עלימו et ils traduisent : *καὶ ἐξουθένησαν αὐτὸν αἱ γλῶσσαι αὐτῶν*. La Vulgate admet la préposition précitée et traduit : *et infirmatæ sunt contra eos linguæ eorum*. On ne peut obtenir un sens convenable qu'en lisant ויכשילם בפימו לשונם. « leur langue, par leur bouche, les fera chanceler », c'est-à-dire leurs paroles haineuses causeront leur chute (Luther).

TRADUCTION

2. Écoute, Élohim, ma voix lorsque je me plains,
Conserve ma vie en dépit des menaces de l'ennemi.
3. Préserve-moi du complot des méchants,
Des machinations des faiseurs d'iniquités.

***

4. Qui ont aiguisé leurs langues comme des épées,
Qui ont enduit leurs flèches d'essence vénéneuse
5. Pour tirer en cachette sur l'innocent;
Ils l'attaquent à l'improviste sans craindre (Dieu).

***

6. Ils mettent à exécution leurs mauvais desseins,
Ils se concertent à tendre des embûches;
Ils se disent : qui peut les voir?

***

7. Ils recherchent les fautes, ils tachent de scruter minutieusement
L'intérieur de l'homme et le fond de son cœur.

***

8. Mais Élohim leur lancera une flèche
Et aussitôt leurs plaies apparaitront.
9. Leur propre langue les trahira[1],
Tous ceux qui les verront reculeront avec horreur.

***

10. Tous les hommes seront aussi frappés de crainte;
Ils annonceront l'œuvre d'Élohim et ils la méditeront.
11. Le juste se réjouira en Yahwé et se confiera en lui;
Et tous ceux qui ont le cœur droit seront universellement loués.

Plainte contre des calomniateurs implacables. Impossible d'en déterminer la date.

PSAUME LXV.

Verset 2. D'après le contexte le mot דמיה doit signifier

1. Mot à mot : « Dans leur bouche leur langue les fera chanceler. »

« est dû, convient », mais l'étymologie n'est pas facile à expliquer, surtout en présence du même mot dans le psaume XLII, 1, qui exige une signification différente.

Verset 4. L'expression דברי עונת forme une juxtaposition pléonastique, pareille à דבר רע du psaume précédent (v. 6). La lecture possible דברי עונת, « parleurs, accusateurs de péchés », est moins satisfaisante.

Verset 5. ישכן, mieux נשכן, parallèle à נשבעה.

Verset 6. Les Septante considèrent les mots נוראות בצדק comme une qualification de היכלך du verset précédent, mais la forme du pluriel s'y oppose décidément; de plus, le verset 6 ne peut pas commencer par תעננו. Le mieux sera peut-être de lire נוראות בצדקך עננו, « exauce-nous d'une manière merveilleuse par suite de ta justice ».

Verset 10. La forme ותשקקיה, visiblement dérivée de שקק, « désirer », n'offre pas un sens qui convienne au contexte; j'incline à rétablir ותשקיה, « tu l'arroses ». — Le suffixe de דגנם ne se rapporte à rien de ce qui précède; corrigez דגנה. — La leçon כן n'offre rien de satisfaisant; ponctuez כֹּן, infinitif précédant le verbe personnel תכינה.

Verset 12. La leçon massorétique עטרת שנת טובתך produit une image qui sort du contexte; encore moins vaut la lecture עִטֶּרֶת adoptée par les Septante (Εὐλόγησεις τὸν στέφανον τὸν ἐνιαυτοῦ τῆς χρηστότητος = V. *Benedices coronæ anni benignitatis tuæ*). La traduction de Luther : *Du krönest das Jahr* (שנה pour שנת) *mit deinem Gut* est plus satisfaisante en apparence, mais néanmoins inadmissible, car l'année n'a rien à voir ici. Il faut simplement changer שנת en שדה : « tu as couronné le champ de ta bienveillance », c'est-à-dire de tes dons bienveillants. Le mot suivant doit se lire ומעגליו au lieu de ומעגליך.

Verset 14. כרים, « les prairies », racine כור. — יתרועעו, *hitpaël* de רוע, « pousser des cris joyeux ».

TRADUCTION

2\. A toi est due la louange, ô Élohim,
Elle t'est due dans Sion, où l'on t'offre les vœux.

*
* *

3. Toi qui exauces la prière, toute chair s'y adresse à toi.
4. Bien des fautes m'ont vaincu,
Mais toi tu pardonneras nos péchés.

*
* *

5. Heureux celui que tu choisis pour être près de toi;
Il s'établit dans tes cours et se rassasie des biens de ta maison,
Des biens du plus saint de tes palais.

*
* *

6. Par ta justice exauce-nous, Dieu de notre salut,
Protecteur de tous les confins de la terre et des mers éloignées.

*
* *

7. Toi qui as consolidé les montagnes par ta force,
Toi qui es ceint de puissance;
8. Qui apaises le rugissement des mers,
Le bruit de leurs ondes et le vacarme des nations.
9. Les habitants de la terre admirent tes merveilles ;
Tu fais éclater des chants à l'apparition du matin et du soir.

*
* *

10. Visites-tu la terre, tu l'arroses,
Tu l'enrichis grandement par le bassin d'Élohim rempli d'eau,
Tu fais mûrir les céréales parce que tu veux réconforter le monde.

*
* *

11. Arrose ses sillons, adoucis les mottes sèches,
Fais-les fondre par la menue pluie, bénis les plantes.
12. Couronne[1] les champs de ta bienveillance
Et ses sentiers distilleront la graisse.
13. Les oasis du désert verdiront
Et les collines se ceindront d'allégresse.

*
* *

14. Les prairies se couvriront de menu bétail,
Les vallées se revêtiront de blé;
Tout le monde exultera et entonnera des cantiques.

Actions de grâces de la part des prêtres du temple pour l'abondante pluie qui avait réparé les dommages causés à l'agriculture par une longue sécheresse. La fréquence de ces sortes d'événements, en Palestine, empêche de déterminer la date du poème.

1. A lire עַטְּרָה au lieu de עִטַּרְתָּ.

J. Halévy.

(A suivre.)

Textes religieux babyloniens

EN DOUBLE RÉDACTION (IV R, pl. I)

(*Suite*)[1].

NOTES PHILOLOGIQUES

Col. II, ligne 1. *Uh-tag-ga* rend *naabu* « abeille (?) »; il s'agit peut-être de la cire. — *Ni-ga*, « dessus-lait, crème (?). — *Sik-lam*, « étoffe » (סכך)-approcher (*lamu*, לוי), frotter (?) » — Ligne 2. *A-shah-ne* (*bil*)-*tuk*, « eau-force (?)-feu-possédant » ? — *Ur* (עור), « peau, corps ». — *Ba-da-an-ku*, « il fait-placer ».

Lignes 3-4. *Id-pa*, « main, force-briser », se lit *a-sig* = *ashakku*, « démon violent (עשק) ». — *Sag-ba*, « tête-trancher », joue sur *sagpu* (סקף, סגף), « tourment, plaie », périphrase *mamit*, « serment, malédiction » (ומי), aram. מומיתא. — *A-nun-na-kit-e-ne*, « eaux-grand-de + pl. » = *anunna*(*ki*), « génies, gardiens de la terre », comp. *enun*, « garde, observance ». A noter la position de la particule *kit* avant l'indice du pluriel, position qui serait impossible dans un mot vrai. L'idéogramme *sag-tul-bi*, « tête-élévation-ce », n'est pas rendu dans la version phonétique. — *Gan-pă*, « que-rappel », représente vaguement le verbe *utammeka*, « je te rappelle » (paël de *tamu*, mentionner) ».

Ligne 7-8. *Mu-un-na-te-mal*, « il-le-serre-qui » = *sha dih idhu*, « qui a serré, s'est approché ». Le phonème *te* = *dih*; *mal* de *mala* (*bashu*), « qui que ce soit ». — *Tu-ra* (r. חער?) = *marṣu*, « malade ». — *Mu-un-na-te-na*, « qui-accabler », exprime vaguement *tadhi*, « tu as accablé »; *te-na* vient probablement de *tenu*, « siège, couchette » (r. מען?). — Lignes 9-10. *Zi* (זוע?) = *nishu*, « élévation des mains, serment, mention, nom (נשא) ». — L'idéogramme *gan-pă* répond ici à *lutamata*, « mention », mot à mot « certes, tu le mentionneras ». — Ligne 11. *An-en-ki*, « dieu (*anu*)-seigneur (*enu*)-de la

1. Voir le fascicule d'avril, p. 150-160.

terre *(ki*, r. כון, « être ferme ») ». La terminaison plurielle *e-ne* peut se rapporter à *ki*, « dieu-seigneur-des-terres », ou bien à l'ensemble de la composition : « dieux-seigneurs-de la terre ». Dans ce dernier cas, l'auteur viserait à la catégorie des dieux qui portent ce titre en commun et dont le principal est le dieu Yau. — Ligne 12. *Nin* (r. נון) signifie à la fois « seigneur » et « dame » ; ce dernier sens est plus fréquent. — Ligne 13. *Ul* (de עלי?) = *kakkabu*, « étoile ». — Ligne 15. *Kur* (r. כור ; cf. كورة), « pays, montagne ». — Ligne 17. *Da-ah-ma*, sens inconnu. — Ligne 19. *Tul* (r. חלל), *azag-ga* (de *azgu*, « pur » ; r. יצק). — Ligne 21. *Ud*, de *uddu*, « clarté, jour ». — *Ti-la*, « vie », de *atalu*, « être fort ». — Ligne 23. *Me-shar-ra*, « multitude-abondance », jeu de mots sur *mesharu*, prospérité », r. אשר. — Ligne 25. L'idéogramme de « père », *a-a* signifie primitivement « eau, germe » ; celui de la mère, *mal+an* semble signifier « demeure divine, sein ». — *An-en-lil-lal*, « dieu des Lils », sorte de démons ; titre de Bel.

Lignes 29-30. *An-sis-ki*, « dieu d'Ur » = *Sin* ou *Nannar*, « dieu de la lune » ; les racines אור et נור ont toutes deux le sens de « lumière ». — *Iṣ-mă* = *elippu*, « barque, vaisseau ». L'idéogramme *ma* semble venir de *maku* ; cf. tal. מכותא, « vaisseau ». — *Sag-ba-da-a-ni*, douleur-faisant-sien » = *shamshu*, « soleil » ; il s'agit probablement du soleil nocturne considéré comme privé de vie. — *A-gur*, « eau, abîme » (r. נור ou אגר, « rassembler ») = *nâru*, « fleuve ». — *Bal* (r. (י)בל)-*e* = *ibbiru*, « passe ». La finale *ma* semble être un pronom relatif synonyme de *sha*, ce qui est également le cas dans les autres langues sémitiques. — Lignes 31-32. *An-par* (r. פאר), « dieu-lumière » = soleil. — *Lŭ-gal* (גלל, ar. جليل), « homme-grand » = *sharru*, « roi ». — *Di* (de *dinu*)-*tar* (r. תאר), « jugement-tranché, décidé » = *daânu* (דין), « juge ».

Lignes 33-34. Le phonème *nin* semble être un mot caressant désignant la déesse Ištar et en général « dame ». — *Ka* ou *dug* signifie « bouche (ouverture), ordre », comme l'hébreu פה. — *A-an* (prob. de *aanu*, « quel? personne, rien ») = *ishtanu*, « un » avec la négation « personne, aucun ». — *Nu* (abrégé de *ianu*) = *la*, « non, ne ». — *Un-mal-mal* (cf.

ar. سيل) = *isaru* (r. סור), « dévie, se détourne ». — *An-en-ki-ga*, la terminaison *ga* semble montrer que le dernier élément est *kin-ga*, de *kingu*, « fond, profondeur » (r. כנך) ; c'est toujours le dieu Yau. — Lignes 38-39. *Ab*+*ha*, « maison+poisson », idéogramme de *Ninua*, « ville (Ninive) et déesse ». — *Tur-sal*, « fils-femme » = *martu*, fille ». — Lignes 40-41. Le nom de la déesse écrit *an-nin-si* ne peut pas être analysé avec certitude ; il en est de même des idéogrammes qui expriment les mots phonétiques *ri utullati*, « pasteur des nobles ». — Lignes 42-43. *An-gish-bil*, « dieu-bois-flamme », dérive de *Gibil* (r. קבל), « dieu du feu ». — *Sag-tul-la*, « chef-élévation » = *shakkanak-nakki*, « chef? ». Le premier mot se compose de *saqu*, « tête, sommet » et de *kanaku* « sol, basse terre ». — Lignes 44-45. *Gish-zi-da*, « bois-côté droit », probablement le fameux temple nommé *bit kitti*, « maison de vérité, fermeté ». — *Gu-za-lal* vient de *guzalû* (r. גזל), « agent ». — Lignes 46-47. *Iṣ-ig* vient de *iqqu* (r. ענק) = *daltu* « porte ». — Ligne 48. *Iṣ-shu-dish*, « bois-main-serrer » = *sigaru*, « serrure ». — *An-ne* (*te*?)-*gab*, « dieu-fond-ouverture » désigne le portier de la terre. — *Ni-gab*, « hauteur-ouvrant » = *qipu* (r. קיף), « portier ». — Ligne 51. *An-rush-bi-azag*, « dieu-coup-son-bonté », désigne l'épouse de *Namtar*, dieu de la mort. — Lignes 53-54. *An-gan-dim-ku* désigne la fille de *Yau*. — *Zu-ab* dérive de *zuabu* (r. זוב) = *apsu*, « Océan ». Le sens idéographique « science-profondeur » fait allusion à *Yau*, dieu de l'Océan, qui est le sage par excellence. — Ligne 56. *En-na*, tiré de *inuma*, « voici », rend aussi *adu* (r. עד), « jusqu'à, et ». — *Ba-ra-an-ta-ri-in-na* ; le phonème essentiel *ta-ri-in* semble venir de *tarinnu*, « vapeur, respiration ». — *Ash*, signe de l'unité = adv. *gitmalis* (גמל), « parfaitement ». — *Ba-ra-an-zi-ga*, ph. es. *zi-ga* de *ziqu* (זיק), « vent, souffle ». — *U* rend *iqlu* (חקל), « champ », et *aklu* (אכל), « nourriture ». — *Ka*+*gar*, « bouche-grain » = *akalu*, « manger ». Ligne 58. *Iṣ-ka-urud*, « bois-face-cuivre » = *pashshuru* (cf. aram. פחורא), « disque, plat, vase ». — *Muh-zu* (? au lieu de *zu*), « sommet (*muh-hu*, cf. מח)-tien » = *ina muhhika* (=*elika*), « sur lui ». — *Shu* ou *kat*, id. de *qâtu*,

« main ». — *Du*, « aller », de *adu* (عدو), « passer ». — Ligne 59. *A-ab*, « eau-profondeur » = *apsu*, *tamtu*, « mer ». — *Zun*, « multitude », de *zunnu*, « pluie »; cf. רביבים. — *Sis* = *ahu*, « bord, rive ». — *Bar-tig-gar*, « splendeur-course-faisant », id. du Tigre, *idiglat*. — *Bar-kib-nun-ki*, « splendeur-contrée-chef-lieu », id. de Sipar; le fleuve de Sipar est l'Euphrate, — Ligne 60. *Bur* = *buru* (בור), « puits ». — *Sik* (סוך) = *pashashu*, « laver, oindre ». — Ligne 61. *En*, « certes ». — *Pa*, *hat* (חתת), « peur, crainte ». — *Tuk*, « avoir ». — Ligne 62. *Dub-ba*, « se tenir debout ou assis ». — *Nam-nu-be* = *be* (?), « mal ». — *Mal* = *sakanu*, « demeurer et faire ». Ligne 64. *Ka-ka-ma*, lisez *inimma* (נאם) « parole, incantation ».

TEXTE

65. ĕn ud-šu-uš im hul kim-ma a-meš
66. ud-mu ubbutum šâri limnutum šùnu.

COLONNE III.

1. ud hul im hul ši gab a-meš
2. ud-mu ša hultim im hullu ašip šupti šùnu
3. ud hul im hul ši gab a-mĕs
4. ud-mu šu hultim im hul alik mahri šùnu
5. tur aš a-meš tur-uš aš a-meš
6. maru gitmalutum ablu gimalutum šùnu
7. lŭ-kin-gĭ-a lil-lal da ra a-meš
8. tur-meš šipri ša namtari šùnu
9. gu-za-lal an-nin-ki-gal a-meš
10. guzalû ša an an- || šùnu
11. a-mă-tu un-ma nigin-na meš
12. abubu ša aš mat iṣṣarradu šùnu
13. VII a-an an-an mal+an-la meš
14. sibit an-meš an-e rapšuti
15. VII a-an an un-ma mal+an-la meš
16. sibit an-meš mati rapašti
17. VII a-an ŭr-ŭr-ri-a meš : sibit an-meš mašši'uti
18. VII a-an an VII a-an meš : sibit an-meš kiššati
19. VII a-an an hul a-meš
20. sibit an-meš limnutum
21. VII a-an an gal-un gan-me hul a-meš
22. sibit lamastum limnutum

23. VII a-an an gal-lŭ gan-me-a šah-ne hul a-meš
24. sibit labaṣi libu limnutum
25. an VII a-an ki VII a-an
26. aš a-ne sibit aš ki-tim sibit
27. uduk hul a-lal hul maškim hul te-lal hul an hul rĭm hul
28. zi an-na gan-pa zi ki-a gan-pă
29. zi an-en-lil-lal gal-un kur-kur-ra kit gan-pă
30. niš an-be bêl mat-meš lutamatam
31. zi an-nin-lil-lal nin kur-kur-ra kit gan-pă
32. niš an- || belit mat-meš lutamatam
33. zi an-nin-ib tur-uš e-šar-ra kit gan-pă
34. niš an- || tur uš e-šar-ra ||
35. zi eqil nin kur-kur-ra kit mi ši-in-par-ra kit gan-pă
36. niš an- || belit mat-meš munammirat muši lutamatam
37. ĕn-na su-du lŭ-er-lu tur an-ra-na
38. u ba-ra-an-da-ab-ka+gar-e a ba-ra-an-da-ab-naq-e
39. ĕn nam-tar id-sig un-ma nam...
40. namtaru ašakku ša mat inassahu
41. aš šu ra ši. . . . zi-ir-zi-ir
42. murṣu dilulti ša mat iaššašu
43. su nu dug-ga bar-ra nu azag-ga
44. ša ana šîri la ṭabu diš zumri la damqu
45. uduk hul a-lal hul maškim hul
46. lŭ hul ši hul ka hul ka+me hul
47. lŭ-er-lu tur an-ra-na su-ni ta gan-ni-ib-ta-ud-du bar-ra-ni ta gan-ri-ib-ud-du-ne
48. ša-lŭ tur an-šu aš su-šu lissû aš su-šu liṣṣû
49. su-mu nam ba-ti-mal-mal
50. diš zumria aa idhuni
51. ši-mu nam ba-hul-e-ne
52. ši-ya aa ulammenuni
53. egir-mu nam ba-du-du-ne
54. diš egir-ya aa illikuni
55. ĕ-mu nam ba-tu-tu-ne
56. diš bit-ya aa iribuni
57. gušur-mu nam ba-bal-bal-e-ne
58. diš gušriya aa ibbalkituni
59. ĕ ki ku-a-mu nam ba-tu-tu-ni
60. diš bit šubtiya aa tu-meš-ni
61. zi an-na gan-pă zi ki-a gan-pă
62. niš an-e lutamatam niš ki-tim latamatam
63. zi an-en-lil-lal gal-nu kur-kur-ra kit gan-pă
64. zi an-nin-lil-lal nin kur-kur-ra kit gan-pă
65. zi an-nin-ib ur-šak lig-ga an-en-lil-lal kit gan-pă
66. zi an-pa-ku luh mah an-en-lil-lal kit gan-pă

67. zi an-en-zu-na tur-šaq ad-en-lil-lal kit gan-pă
68. zi eqil nin-ki su-lu-ku gar-ra kit gan-pă
69. niš an-ištar belit ummani lutamatam.

Cólonne IV.

1. zi an-im gal-lŭ ka dug-ga kit gan-pă
2. niš an-im bêl ša rigimšu ṭabu ||
3. zi an-par gal-lŭ di-da kit gan-pă
4. niš an-par bêl dini ||
5. zi an-a-nun-na an-gal-gal-e-ne gan-pă
6. niš an-anunna-ki an-meš gal-meš ||
7. ka-ka-ma uduk hul-a gan.

TRADUCTION

65-66. Incantation. Ils sont des météores sinistres, des vents mauvais;

Colonne III.

1-2. Ils sont des météores, des vents mauvais qui soufflent;
3-4. Ils sont des météores sinistres, des vents mauvais qui vont en avant
5-6. Ils sont des enfants rancuniers, des fils rancuniers;
7-8. Ils sont les messagers de Namtar,
9-10. Ils sont les agents d'Allat;
11-12. Ils sont les averses qui glacent la terre;
13-14. Sept dieux des vastes cieux;
15-16. Sept dieux de la vaste terre;
17. Sept dieux des luminaires (?);
18. Sept dieux des contrées;
19-20. Sept dieux mauvais;
21-22. Sept Lamas mauvais;
23-24. Sept Labaş aux flammes mauvaises,
25-26. Au ciel sept, sur la terre sept.
27. Uduk mauvais, Al mauvais, Maskim mauvais, Gal mauvais, dieu mauvais, fantôme mauvais,
28. Rappelle-toi le serment du ciel, rappelle-toi le serment de la terre;
29-30. Rappelle-toi le serment de Bel, seigneur des pays!
31-32. Rappelle-toi le serment de Belit, dame des pays!
33-34. Rappelle-toi le serment d'Adar, seigneur d'Ešar!
35-36. Rappelle-toi le serment d'Ištarit, dame des pays, qui éclaire la nuit.
37. Alors (?) au corps de l'homme, fils de son dieu,
38. On donnera du pain à manger, on donnera de l'eau à boire, etc.

I

L'Enchanteur.

39-40. Incantation. Namtar (et) Ašak qui bouleversent le monde;
41-42. Maladie assommante qui affaiblit le monde;
43-44. Douloureuse pour la chair, fatale au corps;
45. Uduk mauvais, Al mauvais, Maskim mauvais,
46. Homme mauvais, œil mauvais, bouche mauvaise, langue mauvaise,
47-48. Qu'ils partent du corps de l'homme fils de son dieu, qu'ils sortent de son corps!

II

Le Malade.

49-50. Qu'ils ne s'approchent pas de mon corps!
51-52. Qu'ils de nuisent pas devant moi!
53-54. Qu'ils n'aillent pas derrière moi!
55-56. Qu'ils n'entrent pas dans ma maison!
57-58. Qu'ils ne franchissent pas mes poutres!
59-60. Qu'ils n'entrent pas dans la maison où je demeure!

L'Enchanteur.

61-62. Rappelle-toi le serment du ciel, rappelle-toi le serment de la terre
63. Rappelle-toi le serment de Bel, seigneur des pays!
64. Rappelle-toi le serment de Belit, dame des pays!
65. Rappelle-toi le serment d'Adar, guerrier vaillant de Bel!
66. Rappelle-toi le serment de Nussuk, ministre sublime de Bel!
67. Rappelle-toi le serment de Sin, fils aîné de Bel!
68-69. Rappelle-toi le serment d'Ištarit, dame des armées!

COLONNE IV.

1-2. Rappelle-toi le serment de Raman, seigneur à la voix bonne!
3-4. Rappelle-toi le serment de Šamaš, seigneur du jugement!
5-6. Rappelle-toi le serment des Anun, dieux grands!
7. Exorcisme Uduk méchant.

(*A suivre.*)

J. HALÉVY.

NOTES SUR QUELQUES POINTS

DE

L'Histoire de la littérature syriaque.

I

Assémani (*Bibl. or.*, t. III, part. 1, p. 265), reproduit ainsi le passage du *Catalogue* de 'Ebed-Jésus (chap. CLXXXII) consacré à *Jean Bar-Kaldoun :*

ܝܘܚܢܢ ܒܪ ܟܠܕܘܢ ܣܡ — ܟܬܒܐ ܪܒܐ ܕܫܘܐܠܐ — ܘܬܘܒ
ܐܚܪܢ ܕܫܘܦܪܐ ܫܘܦܪ̈ܐ — ܘܐܬܬܓܪܘܬܐ ܕܝܚܝܕܝܘܬܐ ܀

Et il traduit : « Johannes Bar Caldon composuit — magnum librum *Quæstionum ;* — item, alterum Pulchritudinis pulchritudinum — et Mercaturæ monachatus. »

En note, à propos du deuxième vers, il ajoute (p. 266, n. 1) : « *Magnum librum Quæstionum :* id est theologico-polemicum, in quo controversias fidei examinat. Is fortasse qui in Diamperensi concilio ab archiepiscopo Goënsi proscriptus fuit ut mox (n. 8, p. 265) dicebam. Ecchellensis et Hottingerus ex vitioso codice legunt : ܟܬܒܐ ܪܒܐ ܕܒܘܣܢܝܐ, *ingens volumen inscriptum Busania*, nullo sensu. »

Or, d'après des renseignements que j'ai reçus d'Orient, il se trouve que la leçon donnée par ces derniers est exacte. Il faut lire ܟܬܒܐ ܕܒܘܣܢܝܐ, abréviation pour ܟܬܒܐ ܕܬܫܥܝܬܗ ܕܒܘܣܢܝܐ. Ce dernier ouvrage, en effet, existe dans le monastère des Chaldéens à Séert. Il contient la vie d'un certain Joseph Bousnaya, et renfermerait des données historiques importantes. Ce personnage serait-il le disciple de saint Eugène mentionné dans la liste éditée par Bedjan (*Acta martyr. et sanct.*, t. III, p. 472, lin. 18) ? C'est ce que nous apprendra la copie que j'ai fait faire de ce document. Ce qui est certain, c'est que le texte de 'Ebed-Jésus doit être lu comme le veulent Echellensis et Hottinger, et que la correction proposée par Assémani doit être rejetée.

II

Dans le même ouvrage (p. 195, chap. CCXXVIII), Assémani

reproduit ainsi le passage consacré à l'écrivain nestorien *Jésusdenah :*

ܡܢܗ ܡܫܡܠܝܢܐ ܕܡܢ ܟܪܟ ܒܣܪܐ — ܐܠܗܐ ܦܠܚܝܢܗܝ
ܡܠܡܫܡܫܢܘܬܐ : — ܦܘܫܩܐ ܕܡܠܠܬܐ : — ܡܫܡܠܝܐ ܠܡܪ
ܐܘܪܫܠܡ . — ܘܠܝܬ ܠܗ ܡܐܡܪ̈ܐ ܕܡܫܘܚܬܐ : — ܡܫܠܡܬܐܘܗ
ܕܢܟܦܘܬܐ — ܕܟܠܗ ܗܘ ܐܬܟܢܫܬ — ܕܗܘ ܦܢܝܬܐ ܡܢ ܚܕܐ ∴

L'éditeur ajoute ensuite en note (p. 195, n. 4) : « Echellensis et Hottingerus nomen Jesusdenah sic corrumpunt : ܝܫܘܥ ܕܢܚ ܠܝܗܒ ܕܒܣܪܐ *Jesus Dnahliabbesra*, seu ut legit Hottingerus (p. 234) *Ieschu denah leiaheb de besro*. Ubi vox ܠܝܗܒ omnino redundat eamque in textu Sobensis perperam intrusam fuisse vel ipsa metri pentasyllabi ratio demonstrat. » — Il est assez curieux de voir Assémani reprocher aux autres éditeurs d'avoir conservé dans le texte un mot qui trouble la mesure du vers alors que, sans scrupule, il ajoute lui-même le mot ܡܢܗ qui ne se trouve dans aucun ms. pour faire accorder la mesure avec sa propre lecture. Il continue : « Vox autem ܕܒܣܪܐ, vel Echellensis hallucinatione, vel typographorum oscitantia in locom ܕܟܪܟ obrepsit. Est autem Kosra episcopalis syrorum nestorianorum urbs inter eas quæ ad patriarchalem diœcesim peculiariter spectant. » — Or, ici encore, il se trouve que les premiers éditeurs avaient raison et qu'il s'agit non de Kosra, mais de Basra ou Bassora. (Cf. Wright, *Syriac literature*, 2e édit., p. 195.)

Les *Orationes metricæ* (ܡܐܡܪ̈ܐ ܕܡܫܘܚܬܐ) dont il est ensuite question paraissent avoir survécu aux autres ouvrages de Jésusdenah (cf. Guidi, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesel.*, t XLVI, p. 756-757). Quant au dernier ouvrage mentionné sous le nom de *Livre de la Chasteté* (ܟܬܒܐ ܕܢܟܦܘܬܐ), nous avons eu la bonne fortune d'en découvrir nous-même récemment une copie qui est actuellement en cours d'impression.

A propos de cet ouvrage, Assémani écrit (*loc. cit.*, p. 196, n. 1) : « *Librum de castitate in quo historias congessit omnium sanctorum et fundatorum*, seu plantatorum ut vertit Hottingerus, h. e. qui monasteria plantarunt. Hunc librum

designare videtur Barhebræus cum Jesusdenah verba de Anania Mardæ episcopo refert. » — Or, ici encore, la conjecture du savant maronite se trouve en défaut. Il n'est nullement question de l'évêque jacobite Mar Ananias dans le *Livre de la Chasteté*, et tous les personnages postérieurs au Ve siècle qui s'y trouvent mentionnés appartiennent exclusivement à la secte nestorienne.

Le *Livre de la Chasteté* contient cent quarante courtes notices biographiques, renfermant des données importantes et nouvelles, tant au point de vue de l'hagiographie que de la géographie de la Mésopotamie.

Voici le titre de cet ouvrage d'après notre manuscrit :

ܥܠ ܚܝܠܗ ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܡܫܪܝܢܢ ܠܡܟܬܒ
ܫܪ̈ܒܐ ܒܦܣܝ̈ܩܬܐ ܕܥܠܝܗܘܢ ܐܒܗ̈ܬܐ ܐܝܠܝܢ ܕܒܪܘ ܠܥܘܡܪ̈ܐ
ܒܡܠܟܘܬܐ ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܘܕܛܝ̈ܝܐ : ܕܥܠܝܗܘܢ ܐܒܗ̈ܬܐ ܐܝܠܝܢ ܕܒܢܘ
ܥܘܡܪ̈ܐ ܟܠ ܕܕܝܪ̈ܐ ܕܝܚܝܕܝܘܬܐ : ܘܐܝܠܝܢ ܩܕܝܫܐ ܡܝܛܪܦܘܠܝܛ̈ܐ
ܘܐܦܝܣܩܘ̈ܦܐ ܕܡܢܗܘܢ ܕܒܪܘ ܐܣܟܘ̈ܠܣ .· ܘܡܢܗܘܢ ܕܒܢܘ
ܥܘܡܪ̈ܐ ܟܠ ܕܕܝܪ̈ܐ ܕܝܚܝܕܝܘܬܐ .· ܘܡܢܗܘܢ ܕܒܪܘ ܠܥܘܡܪ̈ܐ
ܕܥܘܢܝ̈ܬܐ ܕܡܕܒܪܐ : ܘܐܝܟܢ ܡܫܬܪܪܐ ܠܠܘ̈ܬܐ ܕܒܢܝ̈ܐ ܘܥܠܡܐ
ܘܕܒܪܘ ܠܥܘܡܪ̈ܐ ܘܡܕܝܢܬܐ : ܕܟܬܒ ܠܪܚܡ ܐܠܗܐ ܡܪܝ ܝܫܘܥܕܢܚ
ܡܝܛܪܦܘܠܝܛܐ ܕܦܪܬ ܕܡܝܫܢ ܘܗܝ ܒܨܪܐ . ܡܪܢ ܢܒܪܟܢ
ܒܨܠܘܬܗܘܢ . ܐܡܝܢ ∴

La clausule qui le termine est ainsi libellée :

ܫܠܡ ܫܪ̈ܒܐ ܕܥܠܝܗܘܢ ܩܕܝܫܐ .· ܘܕܥܘܡܪ̈ܐ ܕܒܗ .· ܘܕܘܟ̈ܝܬܐ
ܕܒܢܘ ܒܗܝܢ .· ܒܦܣܝ̈ܩܬܐ ܕܗܘܝܢ ܡܐܐ ܘܐܪܒܥܝܢ .· ܫܢܝ
ܡܢ ܗܠܝܢ (ܗܠܝܢ *sic*, pour ܗܟܢܐ) . ܒܨܠܘܬܗܘܢ ܬܬܚܣܐ ܚܛܗܝ̈
ܕܝܫܐ ܦܬܘܪܐ ܒܨܠܘܬܗܘܢ ܕܐܒܗ̈ܬܐ ܘܕܝܫܘ̈ܥܐ .· ܐܡܝܢ ܘܐܡܝܢ ∴

III

Dans ma dissertation *De S. Isaaci Ninivitæ vita, scriptis et doctrina* (Paris, 1892), j'ai donné la vie de cet écrivain d'après l'unique document que j'ai pu alors rencontrer, et j'ai laissé

dans le doute la question de son orthodoxie. Or, la notice consacrée à Isaac dans le *Livre de la Chasteté* permet d'affirmer catégoriquement que cet auteur doit être rangé parmi les écrivains nestoriens. De plus, elle donne la date exacte à laquelle il vécut. Je suis donc heureux de pouvoir rétracter et compléter ce que j'ai écrit à son sujet. La notice est fort différente de celle que j'ai donnée à la suite d'Assémani, et qui, comme je l'ai fait observer (*op. cit.*, pp. 7, 56), était l'œuvre d'un moine du XV[e] siècle. En voici d'ailleurs la traduction intégrale :

« 124. — *Saint Mar Isaac, évêque de Ninive, qui abdiqua l'épiscopat et fit des livres sur la vie monastique.*

« Il fut établi évêque de Ninive par le catholicos Mar Guiwargis, dans le monastère de Beit 'Abê. Lorsqu'il eut gouverné le diocèse de Ninive pendant cinq mois, après l'évêque Moïse, son prédécesseur, il abandonna l'épiscopat pour une raison connue de Dieu, et s'en alla habiter dans les montagnes. Le siège resta vacant quelque temps, et le b. Sabrišo' fut établi pour lui succéder. Celui-ci abandonna également l'épiscopat et se fit anachorète au temps du catholicos Henanišo', il mourut dans le monastère de Mar Šahin, dans le pays de Qardou. Après avoir quitté son siège épiscopal de Ninive, Isaac monta dans la montagne de Matout (ܡܬܘܬܐ), qui entoure le pays de Beit Houzayê, et il habita dans la solitude avec les anachorètes qui vivaient là. Ensuite il revint au monastère de Rabban Šabhour ; et il s'appliqua avec assiduité à l'étude des livres saints au point qu'il perdit la vue, par suite de ses lectures et de son abstinence. Il pénétra les secrets de Dieu et fit des livres sur la vie monastique. — Il émit trois propositions qui furent rejetées par beaucoup de gens. Daniel Bar Ṭoubanitha, évêque du Beit Garmai (cod. ܛܘܒܥܢܝܬܐ pour ܛܘܒܢܝܬܐ) s'éleva contre lui à cause des choses qu'il avait dites. Il mourut dans une profonde vieillesse et son corps fut déposé dans le couvent de Šabhour. Il était originaire du Beit Qatarayê, et moi je pense que la jalousie excita contre lui les gens de la Mésopotamie (ms. ܓܘܝܐ̈, litt. : *ceux de l'intérieur*), de même que contre Joseph Ḥazzaya, Jean d'Apamée et Jean de Dilaita. »

D'après cette notice, qui mérite toute créance, Isaac vivait donc à la fin du VIIe siècle. Le catholicos Georges, dont il reçut la consécration épiscopale, succéda, en 660, à Jésusyab III et mourut en 681. L'évêque de Ninive, Moïse, son prédécesseur, est mentionné parmi les prélats qui assistaient à la mort du catholicos Jésusyab III, en 660. Sabrišo', son successeur, ne nous est point connu par ailleurs. Le monastère de Rabban Šabhour, où Isaac termina sa vie, était situé dans le Beit Houzayê; son fondateur vivait au temps du catholicos Jésusyab Ier (581-595) (cf. *Bibl. or.*, t. II, p. 415).

Ces nouvelles données, certaines et précises, sur le lieu et l'époque où vécut Isaac, appuient les conjectures de M. R. Duval, qui croyait reconnaître dans certains passages des écrits d'Isaac la traduction littérale d'originaux grecs (*Revue critique*, du 28 nov. 1892). Elles expliquent de plus la présence, dans ces mêmes écrits, de citations empruntées aux ouvrages du pseudo-Aréopagite. Elles s'accordent également bien avec le texte de 'Ebed-Jésus de Nisibe, qui présente Gabriel Arya (placé dans son *Catalogue* après le catholicos Georges, 661-680) comme parent, et par conséquent comme à peu près contemporain, d'Isaac de Ninive (cf. *Bibl. or.*, t. III, part. 1, p. 153).

Cette notice n'est pas seulement intéressante parce qu'elle fixe la date, jusqu'à présent incertaine, d'un des plus célèbres auteurs ascétiques des Syriens. Elle nous montre aussi les étranges procédés littéraires des orientaux. Si on veut bien comparer cette nouvelle notice avec celle publiée par Assémani et reproduite dans ma Dissertation, on trouvera que les deux documents s'accordent pour le fond. D'abord moine, Isaac devient évêque de Ninive, puis abdique l'épiscopat pour se retirer dans la solitude. Seulement le rédacteur de la notice arabe était jacobite. Et alors qu'a-t-il fait? Au lieu de laisser vivre Isaac dans le couvent nestorien de Beit 'Abê, il l'a fait vivre dans le couvent jacobite de Mar Mattai; les jacobites ayant, aussi bien que les nestoriens, un évêché à Ninive, il a pu lui conserver son titre; mais, au lieu de lui assigner comme retraite la contrée du Beit Qardou et le monastère nestorien de Rabban Schabhour, il l'a transporté au désert de Scété, dans le monastère jacobite de Notre-Dame des Syriens. — J'ai déjà

eu l'occasion de signaler un procédé du même genre relativement à une lettre de Philoxène de Mabough (*Dissert. cit.*, p. 14).

IV

La notice que l'on vient de lire renferme le nom de *Daniel Bar Toubanitha*, évêque de Taḥal, dans le Beit Garmai, qui écrivit, au témoignage de 'Ebed-Jésus de Nisibe, d'accord par conséquent avec notre auteur, un ouvrage intitulé *Solution des questions sur le cinquième volume des œuvres d'Isaac de Ninive* (cf. *Bibl. or.*, t. III, part. 1, p. 174).

Assémani fait vivre ce Daniel au commencement du XI[e] siècle (*op. cit.*, p. 174, n. 3). Mais déjà Wright (*Syr. lit.*, 2[e] éd., p. 234) avait fait observer que cette date était trop tardive, et déclarait que ce Daniel était à identifier avec celui à qui Georges, métropolitain de Mossoul et d'Arbèle (945-987) avait dédié son *Exposition des offices ecclésiastiques*. Il semble, d'après notre texte, que cette identification ne peut être admise, car la notice paraît indiquer assez clairement que Daniel fut contemporain d'Isaac. Il serait peut-être téméraire de songer à l'identifier avec Daniel Bar Mariam, en prenant le nom de Toubanitha, non pas comme nom de pays, mais dans son sens de *bienheureuse* et comme synonyme de Marie. Il est, en effet, employé couramment et d'une manière absolue dans la littérature religieuse pour désigner la Vierge Marie. Ce Daniel Bar Mariam nous est peu connu. Nous savons simplement qu'il écrivit une Histoire ecclésiastique en quatre parties et une Explication du calendrier, et qu'il vivait du temps du patriarche Jésusyab III, c'est-à-dire dans la seconde moitié du VII[e] siècle, date qui conviendrait bien pour Daniel Bar Toubanitha (cf. Wright, *Syr. lit.*, p. 180). Ce n'est là qu'une conjecture. En tout cas, la présence du nom de ce dernier dans le *Livre de la Chasteté* nous force de le placer, au plus tard, à la fin du VIII[e] ou au commencement du IX[e] siècle, époque que l'on s'accorde à assigner à Jésusdenaḥ et qui est confirmée par l'absence, dans le *Livre de la Chasteté*, de toute notice relative à des personnages postérieurs à cette date.

D[r] J.-B. CHABOT.

Traces d'influence indo-parsie en Abyssinie.

Dans mes dernières études sur les écritures indiennes, j'ai été amené à repousser l'antiquité relative que les indianistes attribuent en bloc aux Jâtakas pâlis de Ceylan. J'ai cherché à démontrer que les auteurs de ces Jâtakas ont eu connaissance de quatre noms propres qui figurent dans la légende avestéenne de Thraêtaona ou Féridoûn. Ces noms sont : 1° *Baveru*=*Bawri*, « Babylone », reposant sur la forme araméenne moderne *Bawli*; 2° *Seruma*=*Çairima*, « pays de *Salm* », fils de Féridoûn; 3° *Seriva*=*Çairivâo* ou *Serv*, « royaume de Serw » (le Yémen), beau-père des fils de Féridoûn; 4° *Kebuka*=*Qabaq* (قبق), « le pays du mont Caucase », Καύκασος. L'origine araméo-grecque de ces vocables attestait irrévocablement, d'après moi, la modernité du recueil bouddhique du sud.

Je suis convaincu que si des constatations analogues avaient été faites dans un recueil hébreu, grec, chinois, égyptien ou cunéiforme, pour ne parler que des littératures qui remontent avec certitude à une antiquité respectable, la conclusion à laquelle je me suis arrêté aurait emporté la conviction générale. Ainsi, par exemple, la seule mention de maraudeurs chaldéens en Idumée[1] suffit parfaitement pour abaisser la date du livre de Job jusqu'au VIe siècle, bien que les considérations fondées sur la teneur et la langue du poème soient de nature à le vieillir de plusieurs siècles. Nous en sommes encore loin quand il s'agit de déterminer la date d'un livre du canon indien, soit brahmanique, soit bouddhique. C'est, paraît-il, une arche sainte à laquelle il ne faut pas toucher : les Védas et les Piṭakas, couverts par la foi des fidèles, sont impénétrables à l'analyse scientifique. Si, par un reste de bon sens européen, on n'ose pas déclarer avec les Hindous les uns antérieurs à la création du monde, les autres contemporains du Bouddha, on n'hésite pas à professer que ces recueils, grâce à la tradition orale, contiennent, les premiers, des réminiscences du IVe millénaire avant le Christ,

1. Job, I, 17.

les seconds, celles de l'état exact de la civilisation indienne du temps de Bouddha. Devant un pareil engouement, la critique historique, au lieu de se laisser intimider, doit redoubler d'efforts afin de faire rentrer l'hindouisme dans le cadre des autres littératures, toujours en y signalant les points qui semblent prouver l'existence de rapports prolongés entre les Indiens et les peuples occidentaux dont l'histoire repose sur des bases plus solides. C'est dans ce but que je crois pouvoir mettre en évidence le contact des Indiens occidentaux avec les Persans, contact qui a laissé des traces dans un domaine insoupçonné jusqu'à ce jour, l'Abyssinie, et cette circonstance nous permettra de rendre plus compréhensible la présence de réminiscences avestéennes dans le canon bouddhique du sud.

Pour tout préambule, j'indiquerai brièvement les circonstances qui ont déterminé les rapprochements de la géographie des Jâtakas avec celle de l'Avesta. M. le professeur Bühler avait produit une série de témoignages littéraires puisés, en grande partie, aux Jâtakas pâlis, établissant, selon lui, l'existence de la brahmî-lipî pour le VI[e] ou le VII[e] siècle et laissant deviner encore la voie par laquelle elle aurait été importée d'un centre d'échanges commerciaux qu'il estimait avoir été Babylone. Convaincu par des preuves paléographiques incontestables de l'origine postalexandrine des écritures indiennes, j'ai dû soumettre à un examen sérieux la valeur des témoignages invoqués, et cet examen aboutit à la découverte des contacts signalés entre la littérature avestéenne et ces Jâtakas pâlis. Ces comparaisons ont dû paraître aux indianistes assez téméraires, je m'en rends parfaitement compte, mais de *téméraire* à *faux* le chemin étant encore loin, je me suis consolé avec l'idée que mes conjectures pouvaient attendre la preuve du contraire. Ceci dit, je passe aux nouvelles remarques.

I. — Indiens et Persans a Adoulis.

Avant tout, il faut appeler l'attention sur un passage de Cosmas Indicopleustes, qui est connu depuis longtemps, mais dont l'importance n'a pas été complètement appréciée. Cet auteur qui a visité personnellement la ville maritime d'Adulis, en

Abyssinie, vers l'an 523, au moment où le roi d'Aksum Elesbaos faisait des préparatifs pour envahir le pays d'Himyar, atteste formellement que les habitants de l'île de Ceylan avaient de fréquentes relations commerciales, non seulement avec la Perse, ce qui se comprend facilement, mais aussi avec le pays des Himyarites et le port d'Adulis[1]. Sous l'expression de « habitants de Ceylan », cet auteur désigne sans aucun doute les Indiens occidentaux, et tout particulièrement ceux qui s'étaient établis dans l'île de Ceylan dans un but commercial, de même que, sous le nom de Adulitani, il comprend les commerçants grecs qui s'arrêtaient ordinairement à Adulis avant de continuer leur route vers les pays de l'est. Le port d'Adulis était alors un point central où les aromates du pays de Somal s'échangeaient commodément contre les produits indiens, qui consistaient surtout en pierres précieuses et en éléphants apprivoisés et équipés pour la guerre. Ce dernier article d'importation indienne était à cette époque extrêmement recherché par les puissances militaires de tous les pays. Comme l'éléphant africain ne se pliait pas facilement à cet usage, tous les éléphants disciplinés pour la guerre qui se trouvaient à profusion dans les armées macédoniennes des diverses contrées étaient tirés de l'Inde. La plupart du temps la conduite de l'éléphant combattant était même confiée à un Indien de naissance. Pour les Abyssiniens en particulier, nous avons le témoignage de Cosmas que les Aksumitains ne savaient pas apprivoiser cet animal. D'autre part, il est absolument sûr que les rois abyssiniens avaient une cavalerie d'éléphants, ፃራ ፡ ዴከን ፡ (inscription d'Ézana) ; ces animaux ont donc dû être importés de l'Inde occidentale et surtout de l'île de Ceylan qui en possédait les plus beaux spécimens. D'ailleurs, les voyages maritimes entre l'Inde du sud-ouest et l'Abyssinie sont singulièrement facilités par la régularité de la mousson qui, d'après les saisons, conduit avec une rapidité extraordinaire et presque sans le moindre travail de la part de l'équipage les vaisseaux qui naviguent entre ces deux pays.

1. Cosmas Indicopleustes, XI, p. 337 et suivantes, où il parle des relations de Ceylan avec τῇ Περσίδι καὶ τῇ Ὁμηρίτῃ καὶ τῇ Ἀδούλῃ.

Grâce à ces relations entretenues pendant des siècles entre l'Inde et l'Abyssinie, l'influence indienne sur ce dernier pays peut être supposée d'avance. Mais comme ces Indiens avaient stationné un certain temps en Perse et en pays himyarite avant d'arriver à Adulis, il y a probabilité que plus d'une fois ils y ont débarqué en compagnie de leurs associés persans. Les négociants persans ont même dû s'y rendre seuls pour y exercer leur métier. Et comme ils étaient relativement plus civilisés que les Aksumitains, ils ont dû, eux aussi, communiquer à ces derniers quelques-unes des croyances et des légendes qui leur étaient particulières. Des faits pareils se constatent dans l'histoire de tous les peuples et il n'y a aucune raison pour ne pas l'admettre en ce qui concerne l'Abyssinie. Cette double influence de la Perse et de l'Inde me semble pouvoir se vérifier par des faits incontestables.

II. — Influence persane.

On sait que la légende abyssinienne place en tête de ses listes royales le règne du démon-serpent *Arwé* (አርዌ ፡). Les dynasties humaines ne commencent qu'avec *Angabo*, qui tua le serpent et prit les rênes du gouvernement. Cette légende sort entièrement du cadre des conceptions sémitiques et n'a d'analogie que dans le récit de l'Avesta concernant l'intronisation de Thraêtona ou Féridoun. Le gouvernement de l'Iran a débuté par le règne du démon-serpent Ajis-Dahâka, le « serpent nuisible », qui dévasta pendant mille ans les populations de la terre. Féridoun tua le monstre et occupa le trône. Ce premier roi humain donna ensuite naissance à trois fils, entre lesquels il partagea toute la terre. Ce dernier trait, qui est emprunté à l'histoire biblique de Noé, n'avait naturellement pas de place dans les origines de la royauté abyssinienne qui ne remonte qu'à quelques siècles avant Salomon ; la légende purement iranienne, au contraire, y a été encadrée sans aucune modification.

Un autre trait fort caractéristique, qui frappe tous ceux qui connaissent les coutumes abyssiniennes, est la qualité de sainteté

que les classes populaires accordent à l'espèce bovine, surtout à la vache. Les lieux contaminés par certaines impuretés légales sont purifiés avec un ciment formé d'un mélange de l'urine et de la bouse de la vache. Un pareil usage, inconnu aux autres peuples sémitique, ne se retrouve dans son intégrité que chez les Perses croyants de l'Avesta, où il forme l'une des prescriptions les plus caractéristiques et les plus universellement observées. On ne se trompera donc pas en supposant que cette coutume bizarre, qui a sa raison d'être dans les croyances parsies, a été simplement adoptée par les Abyssiniens pour l'avoir vue pratiquer très souvent dans les familles persanes établies chez eux dans un but de commerce.

III. — Influence indienne.

Quant à l'influence qu'on peut légitimement attribuer au contact avec les Indiens, elle consiste en emprunts lexicographiques, soit de mots ordinaires, soit de noms attribués à des êtres démoniaques.

En tête de la première catégorie se place incontestablement le nom de l'éléphant qui est employé dans la version éthiopienne de la Bible. Les inscriptions gueëz antérieures à la conversion de l'Abyssinie au christianisme désignent l'éléphant par le terme *dokon* ou *dakan* qui, sous des variantes peu importantes, *dohon*, *zohon* s'est perpétué jusqu'à ce jour dans les dialectes populaires de l'Abyssinie. Dans le gueëz classique, au contraire, le nom de l'éléphant est exclusivement *nagé* (ነጌ ፡), ce qui rappelle immédiatement le nom sanscrit du même animal : *nâga*. L'adoption du terme indien est facile à comprendre, puisqu'il désignait particulièrement l'éléphant importé de l'Inde et dressé pour l'usage de la guerre par les Indiens, tandis que le terme indigène *dokon* désignait l'éléphant indisciplinable du pays et naturellement beaucoup moins estimé.

Un autre nom commun qui figure dans un seul passage du Nouveau Testament (Luc, xiv, 19), mais qui s'est perpétué dans le dialecte du Tigré, est celui de la vache *ahâ* (አሐ ፡), qui ré-

pond au sanscrit *ahî* (v. le Dictionnaire Böhtlingk, v.[1]). Il faut seulement remarquer que les Éthiopiens désignent par le même mot, qui est ordinairement *lahem* (ላሀም ፡), aussi bien le bœuf que la vache. Fait singulier, dans l'Avesta, le mot *azî* qui répond au sanscrit *ahî*, indique particulièrement une vache de trait ou de labour; or, dans le passage biblique sus-mentionné, qui contient le mot *ahâ*, il s'agit également d'une bête de l'espèce bovine attelée à la charrue et labourant le champ. Cette coïncidence ferait supposer qu'en sanscrit aussi le mot *ahî* désignait une bête utilisée au même usage, bien que les lexicographes indigènes ne le disent pas expressément.

Un exemple plus sérieux encore nous est fourni par le terme éthiopien *dênô* (ዴኖ ፡), qui désigne particulièrement une vache qui ne donne pas de lait, terme qui, sous la forme légèrement modifiée *dînô*, est le nom d'un démon-vache qui joue un rôle considérable dans les superstitions abyssiniennes. Le roi Zar'a-Ya'qob édicta des peines très sévères contre les adorateurs du diable et du démon-vache *Dînô*, qu'il condamna à mort Il n'est pas difficile de reconnaître, dans le terme éthiopien *dênô* ou *dînô*, le mot sanscrit *dhênû* qui désigne spécialement la vache qui donne abondamment le lait dont on se sert dans les sacrifices. L'antithèse de la conception dans ces mots, en ce qui concerne la quantité du lait, s'explique très naturellement : la *dhênû* indienne étant un être pur et sacré donne du lait en abondance; la *dénô* éthiopienne, au contraire, considérée comme un être démoniaque, est condamnée par sa nature à ne pas donner de lait. Ce contraste confirme singulièrement l'hypothèse que le mot éthiopien a été introduit en Abyssinie par les Indiens.

1. Fait curieux, l'existence du mot *ahî* en sanscrit et même dans le dictionnaire de Böhtlingk, m'a été contestée *coram populo* par les indianistes qui assistaient à la séance de la Société asiatique (le 15 mai 1896), lorsque j'ai fait cette communication. On semblait insinuer que j'avais forgé moi-même ce mot à l'aide du *azî* avestéen pour les besoins de ma cause. On a oublié que la comparaison du zend *azi* avec le sanscrit *ahi* dans le sens de « vache » a été faite déjà par Justi dans son dictionnaire zend (p. 15).

IV. — Conclusion et remarque d'histoire littéraire.

Il résulte de ces considérations que le contact des Indiens occidentaux avec les sectaires du parsisme s'est prolongé pendant des siècles, non seulement sur le littoral de la Perse, mais aussi dans les ports du pays d'Himyar et à Adulis en Abyssinie. L'histoire est muette sur les traces que les Indiens, et plus tard les Perses, qui s'étaient emparés d'une partie de l'Arabie méridionale vers la fin du VI[e] siècle, y ont pu laisser. Nous sommes plus renseignés en ce qui concerne la présence des Indiens et des Parsis dans le célèbre port abyssinien. Ces deux peuples orientaux y avaient été attirés par les riches dépôts d'encens qui s'y trouvaient accumulés. La précieuse marchandise pouvait bien être obtenue chez eux de trafiquants africains qui l'y importaient, mais à un prix fort élevé, au gré de ces négociants, qui ne manquaient certainement pas de leur vendre les plus basses qualités. En faisant personnellement le voyage à Adulis, ils se procuraient le double avantage de faire leurs achats à des prix plus modérés et d'avoir de la bonne marchandise. Combien de temps ces relations internationales indo-perses avec l'Abyssinie ont-elles pu durer? La réponse n'est pas très difficile à donner, surtout au point de vue restreint que nous impose l'introduction de la légende parsie de Féridoun, dans les débuts de la royauté abyssinienne. La considération qu'une pareille légende répugne hautement à l'esprit de l'Evangile, qui suit à cet égard la tradition de la Genèse, donne à penser que les Éthiopiens l'avaient acceptée avant leur conversion au christianisme, événement qui eut lieu au temps de Justin, qui forme ainsi la date inférieure. Pour déterminer la date supérieure on n éprouve pas non plus de sérieux embarras. Adulis n'est guère connue avant l'ère chrétienne. Basile, l'auteur du Périple de la mer Rouge, écrit en 65 après cette ère, mentionne le roi abyssinien Zoscales, ami des Grecs, qui avait réussi à élargir considérablement son domaine, mais il ne paraît pas que pendant ce règne, occupé par des guerres d'expansion, le commerce avec l'étranger eût été très florissant. La suprématie

définitive établie plus tard par l'Abyssinie sur les pays de l'encens, a seule pu donner un essor considérable au commerce de cet article et attirer dans son port les négociants de la Perse et de l'Inde, surtout ces derniers qui fournissaient à l'armée royale les éléphants dressés pour la guerre qui y étaient extrêmement recherchés. On peut donc affirmer que l'époque de l'internationalisme commercial qui favorisait les influences indo-parsies se trouve entre le IIe et le VIe siècles de l'ère vulgaire.

La fixation de cette durée détermine en même temps les limites supérieures de la période à laquelle les Indiens occidentaux ont pu avoir une connaissance suffisante des légendes perses dont se sont servis les auteurs de certains Jâtakas pâlis. Ils ne peuvent être en aucun cas anterieurs au IIe siècle de notre ère. Cette limite est commandée aussi bien par le caractère tardif de la composition de l'Avesta que par cette réflexion que la connaissance simultanée du territoire himyarite de Sarw par les Indiens et les Perses ne saurait précéder la fréquence de la navigation entre ces trois pays. Nous arrivons donc, par une voie différente, à la même conclusion que nous avons fait ressortir dans nos études précédentes sur la date certainement post-chrétienne de plusieurs Jâtakas. Ceux qui voudront se servir désormais de ce recueil bouddhique pour l'histoire de la littérature indienne auront le devoir de démontrer l'origine pré-chrétienne de leur texte.

J. Halévy.

Note sur l'arabisation des mots persans.

Comme toutes les langues, l'arabe a emprunté des mots aux idiomes des peuples avec lesquels il se trouvait en contact, et c'est ainsi qu'un nombre assez important de mots persans ont été et sont encore employés par les auteurs arabes. Quelques-uns ont subi des déformations assez considérables pour que l'on ait pu croire que l'arabisation, le تعريب, était synonyme d'altération volontaire.

Ce n'est qu'une apparence trompeuse, car, en réalité, nombre de mots persans qui semblent estropiés d'une façon incompréhensible ont été empruntés fort anciennement au pehlvi sous une forme toute différente de celle à laquelle ils sont arrivés aujourd'hui.

L'un des exemples les plus caractéristiques de l'*arabisation* se trouve dans le nombre considérable de mots iraniens terminés en *-ah*, que l'arabe aurait changé en ـَج *-adj*. Pourquoi en ـَج plutôt qu'en ـَم, et pourquoi les Arabes ont-ils gardé intact le mot شاه et ne l'ont-ils pas *arabisé* en *شاج?

L'explication de ces faits est très simple, c'est que les deux *-ah* ne sont pas de même nature, et qu'à l'époque de l'emprunt il y avait, à la place du ه devenu ج, un گ que les Arabes ont transcrit ج parce qu'ils ne le pouvaient prononcer.

Les mots qui se terminent en persan moderne par *-ah* sont des adjectifs ou des participes passifs dérivant de formes perses en *-aka*[1]. Cette terminaison s'est modifiée comme l'indique le tableau suivant :

1. Sur ce *h* orthographique, voir J. Darmesteter, *Études iraniennes*, t. I, p. 122, n. 1. C'est le même *h* qui se trouve dans le persan كه.

La forme persane du pronom et de l'adverbe relatifs est *ki*, comme le prouve suffisamment la graphie ancienne كي, que l'on ne trouve d'ailleurs que dans les plus vieux manuscrits. Le ي est ici orthographique et il serait faux de transcrire *kî*, car ce n'est que pour ne pas avoir un mot d'une seule lettre qu'on a écrit le *ya* ; en composition, toujours dans les anciens manuscrits كي devient ـك. Ex. : آنك, چنانك (ceci se passe aussi pour چه, et l'on dit آنچ, چنانچ).

		Emprunté par l'arabe sous la forme
Perse	-*aka*	
Pehlvi	-*ak*	ک ou ق.
Pehlvi	-*ag*	ج (quelquefois ک).
Persan	-*a*	ه.

S'il y a des emprunts arabes contemporains de l'époque achéménide, ils n'offrent pas l'exemple d'un *k* perse transcrit. Il y a au contraire de très nombreux exemples de *g* pehlvi transcrit en arabe : L'arabe بُرْدج, « prisonnier », est le participe pehlvi *burtag*, dérivant d'une forme plus ancienne *burtak* et devenu en persan برده. فيروزج, *fîrûzadj*, « turquoise », dérive du pehlvi *fîrûjaq*, « la pierre de la victoire », pers. فيروزه, russe *biriouza*. On trouve dans Mas'oudi, t. II, p. 162, كرنامج, *karnâmadj*, comme titre d'un ouvrage attribué à Ardéshîr Ier. Le dernier élément du mot est *namadj*, pehlvi *nâmak*, pers. نامه (cf. راهنامج, « carte, litt. livre de route »)[1]. On peut encore citer le pluriel arabe اوارجة, *awâridjah*, « registres, livres », que les lexiques rattachent à une racine ورج, *vardj*, qui est sans doute l'arabisation d'un mot persan *varg*, forme qu'a dû prendre le pehlvi *vark*, zend *vareka* (*Zand. Pahl. Glossary*, p. 22), pour aboutir au persan برگ, *barg*, et بزرجفرمذار, « celui qui commande en chef », de بزرگ et فرمذار, forme tirée de فرمودن.

On ne trouve pas en pehlvi le pronom relatif sous sa forme arienne, mais seulement sous la forme sémitique *man*. Toutefois on la trouve dans le *Pahlavi-Pazand Glossary* de Haug, p. 16, l. 5 : *man* (lu *mavan*) = *ki* (le *i* étant ici orthographique, le pehlvi pas plus que le persan ne pouvant écrire un mot d'une seule lettre).

Le pazand connaît un assez grand nombre de formes où domine la voyelle *ī* ou *ē*, l'*a* étant employé plus rarement, il emploie d'ailleurs ces voyelles au hasard; pronom *kē, ke, ki, ku, ka;* conj. ou adv. *kū, ki, kē, ka*.

Ce qui précède établit suffisamment que les transcriptions *kah* et *keh* sont erronées, la voyelle de cette dernière pouvant toutefois se justifier par la prononciation moderne.

1. Le *ha* de راه n'a pas changé parce que le mot primitif est *rās*.

Quand le ﻩ est conservé en arabe, c'est que l'emprunt est moderne, c'est-à-dire que le mot, après s'être terminé en *-ak*, *-ag*, en est venu à se terminer en *-a*, ou que le ﻩ qui le termine dérive d'une origine toute différente, et qu'il y avait déjà un *h* en pehlvi, ce *h* pouvant avoir plusieurs origines perses.

Le *k* pehlvi initial reste *k* en arabe : كيكاوس, ***kaî kaûs;*** il devient quelquefois ق : كيقباد, ***kaî-kobâd;*** zend ***kavi-kavâta.*** Il s'aspire en خ dans خندق, ***khandak***, « fossé », d'où dérive le nom de l'île de Candie, et qui représente le pehlvi ***kantak***, « creusé », part. pass. du verbe كندن, « creuser ». Ce changement n'est pas absolument isolé dans la langue. On comparera le phénomène inverse dans l'arabe كسرى, ***kasra***, qui répond au pehlvi ***khôsrav***, pers. خسرو. Sur le terrain purement iranien, le pehlvi ***sûrâk*** est devenu le persan سوراخ, ***sûrâkh;*** le perse ***frâka***, فراخ. C'est ainsi que le mot français « cartouche » est devenu ***khartoûdj*** en turc. Le changement de ***kh*** en ***k*** est assez fréquent dans les dialectes turcs.

Le *k* médial s'est maintenu ou est devenu ق, *k*. Ex.: pehl. ***dahkân***, ar. دهقان, p. دهكان. Il est devenu غ ***gh*** dans اشغانية, « les Ashkanides ou Arsacides »; persan اشكانيان.

Le *k* final est représenté soit par ك soit par ق. Il est certain que les mots arabes d'origine iranienne dans lesquels se trouve ك ont été empruntés à une époque antérieure à ceux qui se terminent par ق, cette dernière lettre ayant, aujourd'hui au moins, le son de *g*.

A la première catégorie appartient l'arabe بُنك, ***bunak***, « origine », pehlvi ***bûnak*** (*û* étant ***mater lectionis***). Cf. p. بُن.

A la seconde appartiennent زنديق, pehl. ***zandîk***, pers. زنديك ; رستاق, pehl. ***rûstâk***, avec la variante رزدق ; ce mot a été réemprunté par le persan : رستاق, à côté de رستا; رستا dérivant régulièrement de ***rustâk;*** موق, « soulier », pehl. ***mûk;*** l'arabe بيدق, بيذق, « pion aux échecs, piéton », qui correspond au persan پياده, « celui qui va à pied », emprunté à l'époque pehlvie, ****pyâtak***. Ce mot iranien, emprunté à une époque fort reculée comme on voit, a été réemprunté à une

époque beaucoup plus moderne, alors que le *k* était tombé, sous la forme : بيّادق, pers. بيّاده, « fantassin ». C'est aussi à cette catégorie qu'il faut rattacher les mots arabes dérivant de participes pehlvis et où se trouve un ق. Ex. : رزدق.

Le *g* pehlvi initial est rendu par ج. Ex : p. گاوميش, « buffle », ar. جاموش ; p. گوهر, ar. جوهر ; جل, « rose », p. گل. Dans le mot كنز, « trésor », le *g* est rendu par *k* : pers. گنج, ce mot offre d'ailleurs une autre irrégularité, le changement du ج en ز ; pers. گودرز, nom de roi, ar. جودرز.

Le *g* médial devient ج : pers. بنگان, « tasse », ar. فنجان. *Sagastân*, nom de contrée, est en arabe سجستان. Le nom de Yazdagard, يزدگرد, pehl. *Yazdakart*, est en arabe يزدجرد.

Pour le *g* final, voir plus haut. On trouve گ final rendu par ك dans le mot رنك, « armoiries, bannière », pers. رنگ (Quatremère, *Histoire des sultans mamlouks*, t. II, partie 1, p. 14).

L'arabe rend le *c* (*tch*) du pehlvi, persan چ, de deux façons, soit ج soit ش. Le pehlvi *Cihârâzât*, nom d'une reine, est en pers. چهرازاد, et se trouve en arabe sous les deux formes جهرزاد et شهرازاد. Cf. le turc چبوق, *tchiboûk*, « pipe », rendu en arabe par شبق, et چاى, *tchâî*, « thé », par شاى.

Le *p* pehlvi est rendu par ب ou ف. P. پنگان, « coupe, tasse », ar. فنجان ; فولاد, « acier », pers. پولاد. Ce mot est emprunté au persan, le pehlvi étant *pûlâft* ; ar. بنجرة, « fenêtre », persan پنجره.

Le *v* pehlvi par *b* ou conservé : *Kaî-Vishtâsp*, ar. كيبستاسف.

Le *sh*, généralement conservé, devient quelquefois *s* : arabe سابور, pers. شاپور, pehl. *Shâhpûhr*.

Le *d* reste د ou devient ذ[1]. Il reste dans دولب, racine tirée de دولاب, comme l'a indiqué Quatremère, *Histoire des sultans*

1. Les manuscrits persans anciens offrent souvent un *dh* pointé, là où le persan moderne a simplement *d* ; dans nombre de cas l'arabe a gardé le *dh* pointé devenu *d* en persan moderne.

mamlouks, t. II, partie 1, p. 2, n., et dans les nombreux mots terminés en دار, سردار, « général en chef », بازدار, « fauconnier », سلاحدار, etc. Pehl. *magûpat*, ar. موبذ, pers. موبد ; بغداذ, pers. بغداد, pehl. *Bak-dât*, ville créée par Dieu, perse **Baghô-dâta.* آذربيجان, persan آذربايگان, pehl. *Atûrpâtakân.*

Le *t* devient ط dans طهمورث, pehl. *Tahmûraf*, zend *Takhma-Urupa*[1].

En général, dans les transcriptions des mots étrangers, l'arabe emploie toujours ses consonnes emphatiques : Ex. : اصطخر, persan استخر, Istakhar, nom de ville; ارسطاطاليس ou ارسطاطاليس, grec Ἀριστοτέλης; ارطميس, Artémis; قسطنطينية, Constantinople, etc. Cf. les exemples précités où se trouvent les ق et les ذ. C'est ainsi que le mot français « batterie » (d'artillerie) est devenu بطاريّة ; et que, dans les historiens arabes des croisades, « comes » devient قمص.

Non seulement, l'arabe n'a pas mutilé à plaisir les mots pehlvis qu'il transcrivait, mais dans les noms propres historiques ou géographiques, il a conservé des formes archaïques beaucoup plus proches du perse que n'en sont les formes correspondantes du persan. En voici quelques exemples : Le nom des princes de Bokhârâ est, dans les historiens arabes et dans leurs traducteurs persans, بخار خداة, « seigneur de Bokhârâ ». خداة correspond évidemment au persan خُدای, خُدا, et l'origine du ة s'explique aisément. خدا, dérive d'une forme perse **hvadâta*, « qui a sa loi propre », sk. *svadâta*. Ce mot est devenu *khudât*, et c'est sous cette forme que les Arabes l'ont connu ; comme ils écrivent toujours ات à la fin des mots, اة, le mot *khudât* est devenu خداة. Ce même mot est devenu ensuite *khudâd*[2], dont on a des exemples, puis *khudâî* par changement du *d* en *î* (cf. J. Darmesteter, *Études iraniennes*, t. I, § 34), et enfin *khudâ*.

1. Je n'entre pas ici sur la transcription de *f* ou *p* du pehlvi par ث.

2. On trouve la forme *khudâd* sur des monnaies de la Transoxiane qui paraissent antérieures à celles où on lit *khudât*. Ce fait s'expliquera par l'existence de deux formes dialectales, l'une étant plus archaïque que l'autre.

Le nom du fleuve appelé aujourd'hui هلمند se trouve en arabe sous la forme هذمند, qui représente plus fidèlement le zend *Haêtumañt* et le grec Ἐτύμανδρος[1].

Le nom سجستان est plus archaïque que le persan سيستان et plus proche de *Saka-stâna*, « le pays des Saces ».

L'arabe دنباوند et دباوند, nom d'un volcan du Tabaristân, est plus exactement le pehlvi *Dûmbâvand* que le moderne دماوند[2].

Le pehlvi *asvâr* est devenu *suvàr* en persan. L'arabe a encore conservé اسوار avec les deux pluriels اساور et اساورة.

On peut citer encore, parmi beaucoup d'autres exemples, le nom du fils de Gushtâsp qui est en arabe اسفندياذ, plus proche du pehlvi *Spand-dât* que le moderne اسفنديار.

On voit donc que, dans la plupart des cas, l'arabe ne diffère du persan moderne que parce qu'il a copié une forme beaucoup plus archaïque que la forme actuelle.

Il y a en arabe une cause d'altération très importante, c'est la formation du pluriel, qui fait quelquefois tomber une ou plusieurs lettres du mot. Les pluriels ainsi formés peuvent à leur tour donner naissance à des singuliers fortement altérés, et ce fait se trouve dans l'arabe lui-même; le mot عنكبوت, « araignée », fait au pluriel عناكب. C'est ainsi que le persan فهرست, « catalogue », a en arabe le pluriel فهارس, d'où on a tiré abusivement le singulier فهرس, qui n'a plus d'étymologie en persan[3].

C'est ainsi que le mot grec فلوس, *foloûs*, transcription de ὀβόλος, a été pris par les Arabes pour un pluriel de la forme

1. Sur le changement de *d* en *l*, v. J. Darmesteter, *op. l.*, t. I, p. 71.

2. Pour نب = *mb*, cf. pers. زنبور, prononcé *zambour*.

3. Le persan *fihrist* dérive sans doute du pehlvi *frahist*, qui est la traduction ordinaire du zend *fraêshta*, « le plus important » (Haug, *Zand-Pahlavy Glossary*, p. 26, l. 11). Le déplacement de l'aspirée, *-hr-* au lieu de *-rh-*, est analogue à celui que l'on trouve dans le zend *cakhra*, p. چرخ, « roue ». Cf. J. Darmesteter, *op. l.*, p. 91.

فعول, et qu'on en a tiré abusivement le singulier فلس, *fels*[1].

Certains de ces mots iraniens modifiés suivant ce qui précède ont été, comme on en a vu quelques exemples plus haut, ensuite réempruntés par le persan qui, par exemple, ne connaît plus que كيقباد et دهقان.

Il y a un certain nombre de mots purement iraniens dans lesquels entrent des lettres propres à l'arabe, le mot صد, « cent », طشت, « tasse », pehlvi *tasht*, پذيرفتن, à côté de پديرفتن, « accepter », طهمورث, nom d'un roi mythique Takhma-Urupa. Il y a à cela différentes raisons, soit que le mot ait passé par l'arabe, soit qu'on se soit servi des emphatiques de l'arabe pour marquer spécialement le son *a* et empêcher qu'on ne prononce *sed*, *tesht*, ce qui n'aurait pas manqué d'arriver si l'on eût écrit سد, تشت, soit pour d'autres raisons.

Cependant il est bon de se défier du nombre considérable de mots de ce genre donnés par certains dictionnaires, comme persans; il peut y en avoir de turcs, c'est ainsi que le mot تومان est donné par Johnson comme mot persan, quand on sait qu'il n'est que la transcription du mongol ᠲᠦᠮᠡᠨ, en mandchou ᡨᡠᠮᡝᠨ.

E. BLOCHET.

1. *Foloûs* représente la transcription de *οϐόλος*, β étant prononcé *v*; la première syllabe est tombée sous l'influence de l'accent, comme dans le persan بيمارستان, devenu en arabe مارستان ; peut-être, mais ce n'est qu'une hypothèse, les Arabes ont-ils vu dans la première partie du mot le participe مارض, « malade », ce qui aurait amené la chute du *b*, considéré à tort comme la préposition *bi*, à.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES POUR L'HISTOIRE D'ÉTHIOPIE

Règne de Sarṣa-Dengel ou Malak-Sagad I[er] (1563-1597).

(Suite et fin.)

Traduction[1]. — Ms. 141, fol. 24, v°. — Ensuite régna son fils Sarṣa-Dengel, Malak-Sagad[2]. Malak signifie roi en arabe. Il était âgé de treize ans et six mois. A cette époque, les troupes se liguèrent avec les Musulmans, enlevèrent les richesses du camp et se réunirent à Hamalmâl, fils de Romana Warq, fille du roi Na'od. Le roi fit partir l'Azmâtj[3] Taklo-la-Asfâdin (?) et ils livrèrent bataille à Hamalmâl. Cette même année mourut Abétakhun Rom-Sagad.

La deuxième année mourut Abétakhun Hamalmâl[4].

La troisième année Fâsil vint trouver le roi, qui le nomma gouverneur de Dâmot.

La quatrième année (le roi) fit la guerre à Fâsil et le vainquit.

La cinquième année, il livra bataille au bachâ. A cette époque (fol. 25) mourut Ité Sabla-Wangel, mère du roi[5].

La septième année[6] le roi fit la guerre aux Azés[7] et les vainquit; il resta dans leur pays pendant deux ans.

1. Cf. Basset, *Études*, p. 116-119. Je me borne à la traduction du texte; pour les explications, je prie le lecteur de vouloir bien se reporter aux ouvrages de MM. René Basset, Ignace Guidi, Conti Rossini, qui contiennent des notes intéressantes sur les événements dont il est question, ainsi qu'au mémoire de M. Sainéano.

2. B : « Dont le nom de roi fut Malak-Sagad »; Sarṣa-Dengel signifie *rejeton de la Vierge;* Malak-Sagad, *il re gli si prostra* (Guidi, *Di due Frammenti*, p. 10-11, note).

3. Azmatj désigne le chef d'une expédition guerrière. G ajoute : « Et la première année le roi fit partir, etc. », et supprime « Taklo » (?).

4. Ajoutez dans le texte les mots : (ወበውእቱ ፡ ዓመት ፡) ሞተ ፡ አቤቶኹን ፡ ሮም ፡ ሰገድ ። ወበ፪ዓመት ፡ (ሞተ ፡ አቤቶኹን ፡ ሐመልማል ፡).

5. Cette mort est reportée à la sixième année dans G.

6. Le chiffre est incertain dans mon ms.; G donne 7; B et C ont 6.

7. G : Azin.

La neuvième année, il alla dans le Dambyâ. Il se rencontra avec Ḥarbo et Yesḫaq et reçut d'eux beaucoup de présents. Il établit sa résidence à Dôbit[1].

La dixième année, il alla dans le pays de Zeway, et combattit les Borans, dont le Loubâ était Ambisâ[2].

La onzième année mourut l'Azmâtj Zar'a-Yoḫannes; le roi passa l'hiver dans le Bêzâmo.

La douzième année mourut l'Azmâtj Ḥarbo. Le roi fit le dénombrement des guerriers de Zar'a-Yoḫannes, les organisa en armée; puis il se rendit dans le Dambyâ, ramena toutes les villes sous son autorité et y plaça des Tshâwâ[3].

La treizième année arriva Maḫamad, la révolte de Yesḫaq prit de l'extension. Le roi nomma Dâragot dans le Tigré, puis il fit la guerre à Yesḫaq et le vainquit

La quatorzième année, il marcha contre Maḫamad, lui livra bataille près du fleuve Wabi[4] et le défit; il passa l'hiver à Zakhon-Dur[5].

La quinzième année, il fit la guerre aux Borans, près de la rivière Madjo[6] et les battit. Il revint ensuite dans le Dambyâ, rencontra les Abaṭis[7] à Waynâ-Dagâ et les extermina sans en laisser un seul.

La seizième année, il descendit dans le Tigré, livra bataille au Bâshâ et à Yesḫaq[8] et les vainquit.

La dix-septième année, il alla dans le Samên, fit prisonnier Ba-Rad'ĕt[9] et l'exila dans le pays de Wadj. Il donna ses trompettes[10] et ses couronnes à l'île de Dâgâ,

La dix-huitième année, il ravagea le pays de Shât[11].

1. Cette phrase manque dans G.
2. Ce dernier membre de phrase manque dans G.
3. G : « L'incorpora dans l'armée »; et voy. note dans G, p. 12.
4. G : Wabê (?).
5. Ce membre de phrase manque dans G.
6. G : Madja.
7. G : Abaṭê.
8. G : Au bâshâ Yesḫaq.
9. B, C, G : Rad'ĕt.
10. « Ses cornes », peut-être ses timbales. Cette phrase manque dans B.
11. G : Set.

La dix-neuvième année, il fit la guerre à Kâlêb, Falâshâ du Samên[1], et le battit; puis il dévasta le pays de Bad.

La vingtième année, il pilla la contrée de Sârkâ.

(Fol. 26). La vingt et unième année, il se rendit dans l'Enâryâ, en tira un tribut d'or considérable et passa l'hiver à Kuashnây[2]. — Cette année mourut Abâdir, frère du roi. La cause de sa mort fut, dit-on, qu'il mit le feu à de la poudre, avec sa femme et ses enfants[3].

La vingt-deuxième année, les Gallâs[4] tuèrent Abali, qui était Walo, alors qu'il gardait Birmadj[5].

Le vingt-troisième année, le roi descendit dans le pays de Gualinâ[6] et livra bataille aux Marawâs[6].

La vingt-quatrième année, il vint dans le Samên et attaqua Guesben[7]. A la même époque il descendit à Balyâ et se dirigea vers le pays de Wambaryâ[8].

La vingt-cinquième année, il se rendit à 'Huârâ[9], qui est Quârâ, et tandis qu'il suivait la route du Guajâm, il rencontra les Wrenṭeshâ[10] et les extermina jusqu'au dernier.

La vingt-sixième année, il marcha vers Jân-Mêdâ.

La vingt-septième année[11], il descendit à Dakhono, — qui est en face de Meṣewâ, — il livra bataille au Turc Kâdâwrd[12], qui fut tué par Abêto Yonâ'êl, fils de Itê Menyetchâlê. C'est ce qu'ont écrit les prêtres avec les signes du Deggua en disant :

1. « Falâshâ du Samên » manque dans G.
2. B : Kushnay; G : Kuashnoy (?).
3. B : « Mourut Abadir, avec sa femme et ses enfants, etc. » Ce passage manque dans G.
4. « Gallas » manque dans G.
5. G : Bermadj.
6. G : Gualêna et Marawo.
7. B ajoute : « Falâshâ, frère de Gêdêwon, et le tua le 21 de ter. »
8. G : Wabaryâ.
9. B : 'Hêrâ ; G : Kurâ et les trois mots suivants manquent.
10. G : Werenṭesh.
11. B ajoute : « Maskaram commença par un samedi, temps de l'évangéliste Luc, nombre d'or 27, épacte IV. La Pâque eut lieu le 9 de miyâzyâ. »
12. La phrase : ወተቃብኣ ፡, etc., est à reporter après ለምጽዋ ፡.

« Yonâ'êl, le serviteur de Malak-Sagad, a tué le bâshâ avec un poignard[1] ».

La vingt-huitième année, le roi alla à Aybâ[2].

La vingt-neuvième année, il fit une expédition contre les gens du Gambo.

La trentième année, il se rendit dans le Samên[3].

La trente et unième année, il ne quitta pas sa résidence[4]. — La trente et unième année de son règne mourut Itê Menetchâlê, ainsi que Itê Admâs-Mogasâ, mère du roi Malak-Sagad. Elle était fille de Robêl de Borâ-Salawa et son nom chrétien (de baptême) était Selus-'Haylâ. A cause de cela trembla la terre? au temps de l'évangéliste Marc, dans le mois de maskaram.

La trente-deuxième année, il descendit dans l'Enaryâ, Kuastaro mourut et le roi convertit l'Enaryâ au christianisme.

La trente-troisième année, il se rendit dans le Bêgameder pour combattre les Gallas, qui avaient comme chef Fadata qu'ils appelaient Bur'aqâ.

La trente-quatrième année, le roi descendit dans le pays de Damot, fit la guerre aux Borans et les vainquit[5]. Comme il s'en retournait, il mourut dans le pays de Shât et alla dans le monde de ses pères.

Voici quelle fut la cause de la mort du roi Malak-Sagad : [Lorsqu'il voulut entreprendre son expédition dans le Damot], des moines experts dans la science des choses lui dirent : « Ne fais pas cette expédition, elle ne sera pas bonne pour toi. » — Il leur répondit : « Je partirai, car il y a un ange qui tire (par la bride) Tshâbârit, (ma) mule, et qui la pousse. » — Ils lui dirent :

1. Sur la signification de ce passage, voy. G, notes, p. 13. — Les mots : « Qui est en face de Maṣawa » et ce qui suit Kâdâwrd, manquent dans G.

2. B ajoute : « Où il bâtit une église nommée Kidana-Meḥerat (Pacte de miséricorde, c'est-à-dire Notre-Dame de Miséricorde), qui existe encore aujourd'hui. » Voy. G, note, p. 14.

3. B : « La trentième année il ne sortit pas de sa ville d'Aybâ. » G est conforme à notre ms.

4. B donne : « La trente et unième année maskaram commença par un mercredi, temps de l'évangéliste Marc, nombre d'or 23, épacte VII. En ce mois, il y eut un tremblement de terre et Itê Menitchalê mourut. La Pâque arriva le 5 de miyâzyâ ; le 21 de ḥamlê, un lundi, mourut....

5. G ajoute : « Il en tua un grand nombre. »

« Ne mange pas de poisson ». — Et le roi partit, il fit la guerre aux Borans et, arrivé au bord d'une rivière, il oublia [la recommandation des moines] et mangea du poisson. Une fièvre maligne s'empara de lui et il mourut à Shât. Le tombeau du roi Malak-Sagad est dans l'île de Rêma.

Au temps du roi Malak-Sagad vécurent les râs Walda-Kesos, le belâtêngêtâ Abêton Mâ'mero et les prêtres Baḫrey, Qês Ḥaṣê, et ses quatre fils qui sont l'Azâj Giyorgis, qui apprit, etc. *(voir le passage suivant).*

Conti Rossini, *Di un Nuovo Codice della cronica etiopica pubblicata da R. Basset*, p. 21-24. — « Le 21 de ḫamlê, un lundi, mourut la itê Admâs-Mogasâ, mère du roi Malak-Sagad : elle était fille de Robêl de Borâ Salawâ, et son nom de baptême était Selus-'Hâylâ. Auparavant, dans l'été, le roi était allé dans le Samên, en était revenu et s'était établi à Aybâ, sa capitale.

« La trente-deuxième année, il descendit dans l'Enaryâ; Kuastaro mourut et ils introduisirent le christianisme dans l'Enaryâ.

« La trente-troisième année, le roi alla dans le Bégamder pour combattre les Gâllâs, alors que leur chef était Fadatâ qui s'appelait Bur'aqâ.

« La trente-quatrième année, un dimanche, commença maskaram, (temps de) l'évangéliste Matthieu, nombre d'or 19, épacte XI. La seconde année, dans le huitième mois, quatre jours après qu'était morte sa mère Itê Admâs-Mogasâ, mourut le roi Malak-Sagad, le 24 de magâbit, le jour des Rameaux. La Pâque tomba alors le 1er de miyâzyâ.

« Revenons maintenant au commencement du récit de sa mort. Dans la trente-quatrième année de son règne, le roi Sarṣa-Dengel projeta de faire une expédition dans cette grande contrée du Damot, qui est la contrée de Gibê, et de faire la guerre aux Borans. Des moines, experts dans les choses de l'avenir, vinrent le trouver et lui dirent : « O roi, ne pars pas pour cette expédition, car elle ne te sera pas profitable. » Il leur répondit : « Assurément, je partirai : et voici, il y a un ange qui conduit par devant tshabbarit, ma mule, et qui la pousse par derrière. » Ces moines répliquèrent : « Si tu pars,

ne mange pas de poisson lorsque tu arriveras près de telle rivière. » Le roi se mit en route, par la volonté de Dieu, et fit la guerre aux Borans; mais, arrivé près de cette rivière, il oublia la parole de ces moines et mangea du poisson. Il fut malade de la fièvre et on le porta sur un lit. Pendant son retour, il mourut dans le pays de Shât, le jour que nous avons mentionné plus haut. Et lorsque le roi Adyâm-Sagad fit une expédition dans la contrée de Gibê, tous ses soldats visitèrent cette rivière dont le roi Malak-Sagad avait mangé du poisson qui l'avait rendu malade; quant à ce pays de Shât, où le roi Malak-Sagad était mort, tous les gens le visitèrent alors. Le tombeau du roi Malak-Sagad est dans l'île de Rêmâ.

« Au temps de ce roi vécurent le râs Walda-Krestos et le belâtêngêtâ Abêtohun Mâ'mro, et les prêtres qês ḫaṡê Bâḫrey et ses quatre fils qui sont : le premier l'azâj Giyorgis, qui apprit les modes du chant de l'azâj Râgu'êl et de l'azâj Gêrâ[1], dont nous avons parlé auparavant; le second, l'azâj Yoḫannes, père de l'abêto Zagiyorgis de Nârâ; le troisième, l'azâj Gabra-Krestos; et le quatrième, l'azâj Fâsiladas, qui épousa l'ité Labo-Wagdê et eut d'elle le ras Walda-Giyorgis et l'abêto Akâlê beḫtwadad et leurs autres frères. A cette époque vécurent encore les prêtres qu'éleva la itê Mâryâm-Sennâ, femme du roi, et qui sont l'etchâgê Batra-Giyorgis et l'abba Batra-Mâryâm de Gadama-Zagê. Sont aussi de cette époque les prêtres d'Abib l'azâj Takla-Selâsê, qui est abba Ṭino, et Mâ'qabo, supérieur de Dasêta Ṣana, et encore ceux de Asbê, Newây-Nabaro et Sankoras, dont les noms sont cités dans le recueil des offices qu'ils célébrèrent au temps du roi Malak-Sagad. La itê Maryâm-Sennâ, femme du roi, construisit Mâ'hdara Mâryâm de Gerâryâ : elle mourut en paix et y fut enterrée ainsi que ses trois filles qui sont la wêzaro Amatta-Mikâ'êl, mère des princes de Tshehrâ, la wêzaro Kessosawit, mère des princes de Waglo, et la wêzaro Walatta-Giyorgis, femme stérile du râs Zaselâsê. »

J. PERRUCHON.

1. Je n'ai pas donné la suite de la note éthiopienne du ms. 141, qui est d'ailleurs très mal écrite. Elle est conforme au texte de M. Conti Rossini. Je n'y relève que les différences : Gergis pour Giyorgis et Batra-Maryam de Zâgê au lieu de Batra-Maryam de Gadama-Zagê.

Les Deux Stèles de Nerab.

On lit dans le *Journal officiel de la République française* (23 mars, p. 1651), sous la signature de M. Mispoulet, le compte rendu suivant d'une communication faite par M. Clermont-Ganneau à l'Académie des inscriptions, séance du 13 mars.

« M. Clermont-Ganneau présente les deux stèles de Nerab... qui sont destinées à entrer prochainement au Louvre.

« Ces deux monuments... proviennent des environs immédiats d'Alep, d'un petit village qui a conservé encore aujourd'hui le nom antique de la localité, Nerab, qui apparaît déjà dans la liste des conquêtes de Touthmès III en Syrie.

« L'uné et l'autre de ces stèles massives, taillées dans une pierre dure et noire de la famille des basaltes, portent des sculptures en bas-relief, accompagnées de longues inscriptions dans le vieil alphabet employé sur la stèle de Mesa et les monuments de Zendjirli. La langue est l'araméen, mais un araméen plein de formes archaïques du plus grand intérêt pour l'histoire et l'évolution des langues sémitiques.

« Sur la première de ces stèles est représenté un personnage debout, de profil à droite, vêtu d'une longue tunique plissée à la mode assyrienne et coiffé d'une sorte de calotte arrondie d'une forme toute particulière. La figure est imberbe, les formes grasses et molles comme celle d'un eunuque. La main droite ouverte est levée à la hauteur du menton, dans le geste traditionnel d'adoration; la main gauche tient une bandelette à franges pliée en deux.

« L'inscription... nous apprend que c'est le monument funéraire de Nazarbin, prêtre de Sahar-en-Nerab. Sahar, comme le prouve son nom même, est le dieu de la Lune, qui était adoré dans toute la Haute-Syrie septentrionale et qui avait son principal sanctuaire à Harran, en Mésopotamie. Ceci, dit le texte, est son image et son lit funéraire. Le défunt appelle sur celui qui violera son tombeau le courroux de ses dieux, en première ligne Sahar (la Lune), puis Chamach (le Soleil), Nikal et Nousk, divinités appartenant au panthéon assyrien. « Qu'ils détruisent, « dit-il, ton nom et ta place d'entre les vivants; qu'ils te fas- « sent mourir de male mort; qu'ils anéantissent ta race. Si,

« au contraire, tu respectes ce monument, que, plus tard, le « tien soit respecté. »

« Sur la seconde stèle est sculpté un personnage, de profil à droite, coiffé et vêtu comme le précédent, mais assis sur un trône, les pieds posés sur un *scabellum*, tenant en main une coupe avec laquelle il fait ou reçoit une libation. Devant lui est un autel chargé d'offrandes (pains et volailles). De l'autre côté de l'autel, et faisant face au personnage principal, se tient debout un autre personnage de petite taille, vêtu d'une tunique courte, le chasse-mouches à la main. La scène rappelle par sa disposition des scènes funéraires égyptiennes, mais le costume et le type des personnages, ainsi que le style des accessoires, le rattachent à l'Assyrie.

« L'inscription est au nom d'Agbar qui est, comme le précédent, prêtre de Sahar-en-Nerab. Il dit que, parce qu'il a été juste devant son Dieu, celui-ci l'a placé en bon renom et a prolongé ses jours; qu'il a vu de ses yeux les enfants de ses enfants jusqu'à la quatrième génération, au nombre d'une centaine. Il ajoute qu'on n'a pas déposé avec lui des vases d'argent ou d'airain, qu'on l'a mis là seulement avec son linceul; que, par conséquent, on ne vienne pas troubler son repos. Il appelle, lui aussi, et dans des termes analogues, sur ceux qui violeraient sa tombe, le courroux de ses dieux qui sont les mêmes que sur l'autre stèle; seul ici Chamach (le Soleil) manque à l'appel. »

M. Clermont-Ganneau ayant fait de ces inscriptions l'objet de son cours au Collège de France, j'ai pu m'en procurer la copie en transcription hébraïque et je m'empresse de les présenter aux lecteurs de cette Revue afin de les mettre au courant de cette importante découverte. Il est à peine nécessaire de faire remarquer que le déchiffrement et la traduction de ces textes ont été faits par M. Clermont-Ganneau; mes notes se rattachent seulement à un très petit nombre de mots difficiles ou à quelques observations de philologie comparée.

PREMIÈRE INSCRIPTION

1 שנזרבן כמר
2 שהר בנרב מת
3 וחנה צלמה

4 ואר צתח
5 מן את
6 תחנס צ למא
7 זנה וארצתא
8 מן אשרה
9 שחר ושמש ונכל ונשך יסחו
10 שמך ואשרך· מן חין ומות לחר (?)
11 יכטלוך ויהאבדו זרעך והן
12 תנצר צלמא וארצתא זא
13 אחרה ינצר
14 זי לך

1. De Nazarbin, prêtre
2. de Sahar, à Nerab, mort,
3. et ceci est son image
4. et son sarcophage (?).
5. Qui que tu sois
6. qui retireras cette
7. image (et ce) sarcophage (?)
8. de sa place
9. Sahar et Šamš et Nikal et Nusk arracheront
10. ton nom et ta place des vivauts et d'une mort néfaste (?)
11. ils te tueront et ils feront périr tes descendants. Et si
12. tu ménages cette image et ce sarcophage (?)
13. un autre ménagera
14. le tien.

REMARQUES

Ligne 1. שׁ, pronom relatif commun en assyrien et en phénicien. Dans ce dernier idiome il est souvent précédé d'un א : אשׁ. Il est également assez souvent usité en hébreu, bien qu'ordinairement il soit remplacé par אשׁר. Le nom propre נזרבן est d'une vocalisation incertaine; il semble pourtant être un nom théophore, car le panthéon assyrien paraît contenir un dieu du nom de Bin. Quant au premier élément נזר, on peut y voir l'hébreu נזיר, « homme voué à la divinité », ou bien le substantif נזר, « couronné ». — כמר=כֹּמֶר, ܟܘܡܪܐ.

Ligne 2. שׂהר, « lune, dieu de la lune ». — נרב, nom d'une localité située au sud d'Alep et ayant conservé son nom jusqu'à présent. L'étymologie de ce nom est difficile à déterminer. Peut-être est-il d'origine assyrienne, dans ce cas la forme pri-

mitive devait être נערב, « entrée ». En arabe نيرب désigne un sol aride.

Ligne 4. Le sens de « sarcophage », attribué au mot ארצתא, a été suggéré par M. Clermont-Ganneau, qui voit dans ce mot une orthographe populaire au lieu de ערסתא.

Ligne 5. את=אנת. La disparition du נ est remarquable, car cette nasale s'est conservée dans presque tous les dialectes araméens dans l'écriture.

Ligne 6. תהנס, deuxième personne *haphel* de la racine נוס, qui signifie « fuir » en hébreu ; dans notre passage il exprime l'idée de « remuer, déplacer ».

Ligne 8. אשרא=ass. *ashru*, « lieu, endroit », en araméen postérieur אתרא.

Ligne 9. Sur les divinités נכל et נשך voyez les remarques plus haut, p. 188-9. — יסחו, r. נסח, « arracher ».

Ligne 10. אשרך, « ta place », c'est-à-dire ton existence. — Le mot ומות doit être pris dans un sens adverbial, « et par une mort » ; peut-être y a-t-il une contraction de ובמות. — Le mot suivant לחר doit être = לא חיר[1], « non bon », mais je ne suis pas pour le moment en état d'en vérifier la lecture.

Ligne 11. יקטלוך=יכטלוך ; comparez כיצא pour קיצא.

Ligne 13. אחרה à vocaliser probablement אָחֳרִי ; comparez Daniel, VII, 20.

DEUXIÈME INSCRIPTION

1 שאגבר כמר שהר בנרב
2 זנה צלמה בצדקתי קדמוה
3 שמני שם טב והארך יומי
4 ביום מתת פמי לאתזה (?) מן מלן
5 ובעיני מחזה אנה בני רבע בכון
6 יוהו מאת המו ולשמו עמי מאן
7 כסף ונחש עם לבשי שמוני למען
8 לאחרה לתהנס ארצתי מן את תעשוק
9 ותהנסני שהר ונכל ונשך יהבאשו
10 ממתתה ואחרתה תאבד

1. D'Agbar, prêtre de Sahar à Nerab,
2. ceci est son image. Par ma justice on (me) l'a offerte (?).

---

1. חיר (= ar. خير) est aussi un nom de mois phénicien.

3. (Sahar) m'a donné une bonne renommée et a prolongé mes jours.
4. Le jour de ma mort ma bouche n'a pas été privée de paroles,
5. et de mes yeux qu'ai-je vu? les enfants de la quatrième génération : exactement
6. ce jour-là ils étaient cent. Et on n'a pas mis avec moi des objets
7. d'argent et de cuivre. On m'a placé avec mon vêtement afin que
8. je ne me fâche pas (?). Ne déplace pas mon sarcophage (?). Qui que tu sois qui agiras injustement
9. et me déplaceras, Sahar et Nikal et Nusk rendront mauvaise
10. ta mort et ta postérité périra.

REMARQUES

Ligne 1. Le nom propre אנבר offre une forme que l'on considère généralement comme arabe. En nabatéen, où ces sortes de noms propres sont fréquemment usitées, on y ajoute la terminaison ן qui en caractérise toute la série : אכלבו, אכברו, אפחיו, En hébreu et en phénicien ces formes ne sont pas non plus très rares: אחלב, אכשף, ארוד, אשמן; on les trouve même dans les noms communs comme אשכר, אצבע, אכדח, אפרח, אזרח אכזב, etc. Ces coïncidences donnent à penser que les formes précitées ne sont pas particulièrement arabes, mais communes à toutes les langues sémitiques.

Ligne 2. Le suffixe du verbe קדמוה (בצדקתי) = « par ma ustice) on me l'a offerte », se rapporte à צלמא, « image ».

Ligne 3. Le sujet des verbes שמני et והארך est le dieu שהר mentionné à la première ligne.

Ligne 4. Je vois dans le mot מתח le néo-hébreu מיתה, « mort ». — Le groupe suivant פמיל semble bizarre au premier aspect, mais je ne doute pas que la dernière lettre doit faire partie du mot suivant. Le reste constitue le mot פמי = פומי, « ma bouche ». Le groupe suivant לאחזח est visiblement composé de la négation לא avec la suppression du א et d'un verbe à la première personne אחזח qui paraît être un *etpaël* de זחח, comparable à l'hébreu נזח, « se détacher » ; ici le contexte exige le sens de « être privé », comme le prouve le complément indirect מן מלן.

Ligne 5. La forme verbale מחזה ne pourrait s'expliquer qu'en admettant une contraction pour מתחזה, « je suis vu »; mais le contexte exige impérieusement une forme active. Je

crois donc devoir séparer le groupe מחזה en מ = מה et חזה. C'est une forme interrogative: « qu'ai-je (אנה) vu? » La réponse suit immédiatement: בני רבע, « enfants de la quatrième génération »; comparez על שלשים ועל רבעים (Exode, xx, 5). Le mot suivant בכון n'offre pas de sens convenable si l'on y voit un infinitif « en étant »; c'est plutôt un nom verbal de la forme *paël* כַּוֵּן, « préciser », qui doit être vocalisé כַּו(ּ)ן, l'ensemble בכון signifie donc « avec précision, exactement ».

Ligne 6. Le mot יוהן présente une forme impossible, il doit être ramené à יומהן, « ce jour-là », où le מ, changé en une nasalisation légère, a disparu de l'écriture. — מאת המו, littéralement « cent eux », c'est-à-dire ils étaient au nombre de cent. — ולא שמו = ולשמו, et on n'a pas placé ». — מאני = מאן, puisqu'il s'agit de plusieurs objets.

Ligne 7. לבשי = לבושי, « mon vêtement (de mort), mon linceul ». — למען, il est impossible d'y voir autre chose que l'hébreu לְמַעַן, « pour, afin que ».

Ligne 8. לא אחרה = לאחרה, « afin que je ne me fâche pas ». En hébreu, le verbe חרה s'emploie presque toujours avec אַף. Les quatre mots suivants se sont déjà présentés dans la première inscription. — תעשוק de עשק, « agir avec iniquité ».

Ligne 9. יהבאשו, « rendront mauvais (באש) ».

Ligne 10. ממחתה, sans aucun doute égal à ממוֹתתה, « sa mort, son agonie ». — La formule ואחרתה תאבד a de fréquentes analogies dans la Bible.

Ces inscriptions sont rédigées en araméen; cependant l'influence phénicienne se manifeste par les mots אח, הנם et למען, surtout par le relatif ש qui, quoique commun à l'assyrien, à l'hébréo-phénicien et à l'hétéen, ne figure jamais dans l'araméen de l'Assyrie et de la Babylonie. Sur le relatif שה de l'inscription de Seng-Qal'é, voyez le *Journal asiatique*, 1896, p. 546.

J. HALÉVY.

Israël dans une inscription égyptienne.

Sous ce titre, M. le professeur Steindorff publie dans le n° 3 des *Mittheilungen und Nachrichten des deutschen Palestina-Vereins* de 1896, l'importante nouvelle épigraphique que je fais suivre en traduction française :

« L'archéologue anglais connu, M. le professeur Flinders Petrie, a fait des fouilles cet hiver dans le sol de la vieille Thèbes, sur le côté gauche du Nil, et y a trouvé une stèle en granit noir du roi Aménophis III (vers 1400 avant J.-C.), sur le verso de laquelle le roi Merenptah (vers 1230) a fait graver plus tard une inscription. Dans ce dernier texte le roi mentionne une expédition en Syrie et raconte qu'il a vaincu les villes d'Ascalon, de Gezer et de Yenu'amu, le pays de Ḥaru et les *Yesira'l*. De ces villes, Gezer et Ascalon sont connues; nous avons probablement à chercher Yenu'amu dans la Palestine du nord, à l'est de Tyr[1], sous le pays de Ḥaru les Égyptiens entendent la Palestine du sud-ouest, et les Yesira'l — il n'y peut exister aucun doute — sont certainement les *Israël*. Nous y avons ainsi la *première mention des Israélites* sur un vieux monument égyptien, et la première preuve épigraphique d'une rencontre guerrière des Égyptiens avec les Israélites sur le sol de la Palestine. Pendant qu'autrefois on avait souvent admis sur la base du premier chapitre de l'Exode que l'oppression des Hébreux à Gosen et la construction des villes de provisions Pithom et Ramsès avaient eu lieu sous le roi Ramsès II et que la sortie d'Égypte s'était accomplie sous le fils et successeur de Ramsès, le roi précité Merenptah, nous apprenons par la nouvelle inscription que les Israélites avaient déjà pénétré en Palestine au temps de Merenptah. A en juger d'après les villes mentionnées par ce dernier comme ayant été vaincues par lui, l'expédition doit s'être étendue de la Palestine du sud-ouest jusqu'à la contrée méridionale du Liban; il est donc difficile de dire dans quel endroit eut lieu la rencontre entre Israélites et Égyptiens, si ce fut au nord ou au sud du pays. Quelques questions restent encore ouvertes, mais une chose demeure certaine, c'est que *vers la fin du* XIII[e] *siècle*

1. M. Clermont-Ganneau incline à identifier ce Yanu'amu avec la ville judéenne de נַעֲמָה (Josué, xv, 40).

pré-chrétien les tribus d'Israël étaient déjà présentes dans le pays cis-jordanique et que l'occupation du pays par ces nomades, quoique non encore achevée, était déjà mise en train. Nous reviendrons encore une fois sur cette importante inscription, aussitôt que le texte en sera complètement publié. »

Cette découverte épigraphique confirme d'une manière éclatante l'exactitude de la donnée du livre des Rois, VI, 1, qui place l'Exode 480 ans avant la contruction du temple salomonien, c'est-à-dire au cours du XVe siècle avant l'ère vulgaire. J'ai toujours maintenu l'exactitude de cette date contre l'école critique et la plupart des égyptologues. Voici comment je me suis exprimé à ce sujet dans la *Revue des études juives* de 1889, p. 186-187, où je traitais de l'époque d'Abraham[1].

« Un mot enfin sur la date que le Pentateuque entend fixer à la sortie d'Égypte, d'après les données citées plus haut. Les égyptologues, qui considèrent l'Exode comme un événement historique, le placent d'ordinaire sous le règne de Ramsès II. Leur principal argument est que ce roi a élevé beaucoup de constructions dans les villes de Patum et Paramsès, que le narrateur de l'Exode, sous la forme de Pithom et de Ramsès, fait construire par les Israélites; mais cet auteur ne dit nulle part que le roi oppresseur portait le nom de Ramsès, et il devait le dire s'il en était ainsi. Au contraire, la désignation de « pays de Ramsès », comme équivalant à celle de « pays de Gosen », se présente déjà dans le passage Genèse, XLVII, 11, qui relate l'arrivée de Jacob en Égypte, L'admission d'une dénomination rétrospective est ici peu vraisemblable, parce qu'on n'en conçoit pas l'utilité. Il est plus probable que la ville de Ramsès a existé longtemps avant Ramsès II et que les Israélites y ont exécuté des travaux sur l'ordre d'un roi antérieur. Comme le comput biblique ramène l'Exode au XVe siècle, ce roi pourrait bien être Aménophis III ou son prédécesseur immédiat. On sait que Manéthon fait tomber l'Exode sous le règne d'un roi du nom d'Aménophis. Les objections de l'historien Josèphe sont loin d'être péremptoires. On fera peut-être bien de revenir à cette date, qui a pour elle l'autorité de deux auteurs dont chacun disposait de ressources que nous n'aurons probablement jamais. »

1. Cf. *Recherches bibliques* (1895), t. I, p. 491.

Comme on vient de le voir, la limite inférieure de l'occupation de la Palestine par les Israélites coïncide à peu près avec la fin du XIII° siècle. D'autre part, les textes babyloniens de Tell-Amarna, écrits durant les règnes d'Aménophis III et d'Aménophis IV, ne montrent aucune trace de la présence des Israélites sur le sol de la Palestine, ce qui se justifie parfaitement par les données bibliques. De la fin du XIII° siècle à la fin du XV° il y a deux siècles, dont quarante ans pour le séjour au désert et cent soixante environ pour l'accomplissement avancé de la conquête.

J. HALÉVY.

BIBLIOGRAPHIE

The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Series A: Cuneiform Texts edited by H. V. Hilprecht. Volume I, Part. II, Plates 51-100. Philadelphia, 1896.

Nous avons rendu compte de la première partie de cette importante publication qui fait honneur à l'Université de Philadelphie. La seconde partie, contenant les planches 51-100, apporte des renseignements encore plus prodigieux sur l'antique histoire de la Babylonie. Au-dessous des édifices de Sargon Ier et de Naramsin, qui appartiennent au IVe millénaire avant J.-C., des restes de travaux humains se trouvent encore à une profondeur de plus de neuf mètres, de sorte que la fondation du temple de Bel à Nippur et les premiers établissements dans cette ville datent, d'après l'estimation compétente de M. Haynes, entre 6000 et 7000 avant l'ère vulgaire. Le temps de Sargon Ier et de Ur-gur (Amel-Bau?), qui paraissait fabuleux à plusieurs, n'est plus pour nous que l'âge d'or de l'histoire babylonienne!

Il ne nous est pas possible de suivre l'excellente introduction où M. Hilprecht expose l'historique des fouilles et les découvertes auxquelles elles ont donné lieu. Je veux du moins donner une idée des résultats historiques que le savant éditeur cherche à en tirer au point de vue du « sumérisme » dont il est un ferme croyant. Dans les inscriptions de la première période, la Babylonie porte le nom de *Kengi*, « pays des canaux et des roseaux »; le prince le plus ancien connu est *En-shag-sag-ana*. On ne sait pas s'il était d'origine sumérienne ou d'origine sémitique, car les Sémites existaient certainement dans le pays. L'ennemie acharnée de *Kengi* était la ville de *Kish*, qualifiée de *hul-sag*, « de mauvais cœur », ou *ga-hul*, « teeming (?) with wickedness ». *En-shag-sag-ana* attaqua et saccagea cette ville; un autre roi de Kengi fit prisonnier le roi de Kiš *Ene-Ugun*, commandant les hordes de la ville de *gish-Ban-ki*, « ville de l'arc », et probablement même natif de cette ville. Mais finalement les hordes de giš-Ban-ki réussirent à envahir la Babylonie du sud et à mettre fin au royaume de Kengi. Le héros de cette conquête fut *Lŭgal-zag-gi-si*, fils de Ukuš, Patési de *gish-Ban-ki*, qui établit sa résidence à Érek. Voilà certes une conquête intéressante, attestée par des textes d'au moins 4000 ans avant le Christ, mais qu'est-ce qu'elle a à voir dans la question sumérienne? Comme, d'une part, tous les noms propres de ces rois et de ces villes, ainsi que les inscriptions elles-mêmes ont sans exception une forme sumérienne, et que, d'autre part, on reconnait que cette forme peut

néanmoins cacher des noms sémitiques, la prudence la plus élémentaire commanderait d'envisager ces luttes comme le fruit de rivalités intérieures de princes babyloniens sans distinction de race ou de langue. Le commentaire de M. Hilprecht va plus loin. Le phonème *Kengi* serait réellement sumérien, tandis que *Lŭgal-zag-gi-si* et *gish-Ban-ki* cacheraient les noms sémitiques *Sharru-mali-emuqi-keni* et *Harrân;* le premier parce que ce roi écrit un sumérien mêlé de termes sémitiques, autrement dit « un sumérien de cuisine »; le second, parce que Ḥarrân est l'antique capitale sémitique de la Mésopotamie supérieure, siège du culte du dieu Sin. Pour ceux qui, comme moi, soutiennent l'existence d'une Ḥarrân en Babylonie même, la distinction de race supposée entre les rois rivaux mentionnés précédemment perd toute sa base et entraine du même coup dans sa ruine l'hypothèse que le nom de la ville de *Girsu*, dont le sémitisme est garanti par le membre de phrase *ina girsi puratti*, doit se lire *su-gir*, d'où le nom Sumer. J'espère que M. Hilprecht, dont la science et le tact sont hautement appréciés, modifiera lui-même les points en question, dans un prochain travail sur le sumérien qu'il a bien voulu me promettre pour la *Revue sémitique*.

Assyrisch-babylonische Chrestomathie für Anfänger, von Bruno Meissner. Leiden, E. J. Brill, 1895.

Ce manuel répond à une réelle nécessité. Les commençants en assyriologie y trouveront les connaissances préliminaires indispensables pour aborder la lecture et la traduction des textes historiques intéressants, sans avoir à fatiguer leur mémoire, dès le début, avec une foule d'idéogrammes d'une nature compliquée et d'un usage peu fréquent. Les textes autographiés ont en général une très belle apparence et le vocabulaire est rationnellement disposé. C'est peut-être le premier manuel assyriologique qui passe sous un silence dédaigneux le nom des Sumériens; nous en félicitons l'auteur.

Skizze des Fellichī-Dialekts von Mosul. Von Eduard Sachau. Berlin, 1895.

Le voyage de M. Sachau en Orient, si fructueux pour la géographie et l'épigraphie de la Mésopotamie, a eu également l'heureux résultat de nous faire connaitre le dialecte néo-araméen qui se parle encore de nos jours par les populations chrétiennes à Mossoul et dans ses environs, et qui porte le nom arabe de *Felliḥi*, dialecte des paysans. Bien que son séjour au milieu de ces populations ait été de courte durée, M. Sachau a pu noter de vive voix un grand nombre de phrases et de locutions journalières qui ont servi de matière première à son esquisse grammaticale. Celle-ci, sans être complète, est cependant très suffisante pour donner une idée exacte de ce dialecte si mêlé de mots étrangers qui, par un coup de la fortune aveugle, s'est substitué à l'antique et majestueuse langue assyrienne. La partie grammaticale est suivie de spécimens littéraires (Sprachproben), contenant onze petits contes (visiblement d'origine turque) en caractères syriens et en transcription latine. En plus de ces textes oralement notés, M. Sachau a réussi à se procurer dix-huit manuscrits fellihis qui sont conservés dans la bibliothèque royale de Berlin.

J. HALÉVY.

L'Éditeur-Gérant : E. LEROUX.

Paris. — Imprimerie V. Goupy, G. MAURIN successeur, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : J. HALÉVY

Prix d'Abonnement : Un an, 20 fr.

4e ANNEE. — OCTOBRE 1896.

SOMMAIRE

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, RUE BONAPARTE, 28.

Adresser les communications concernant la rédaction à M. J. HALÉVY, 26, rue Aumaire.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Vente de Joseph par ses frères, son Élévation en Égypte jusqu'à sa réconciliation avec eux.

(Genèse, XXXVII-LXV.)

Après le retour de Jacob en Palestine, son histoire est presque entièrement représentée par celle de ses fils et en première ligne par les événements qui ont suivi la dissension de Joseph avec ses frères, et qui ont déterminé l'émigration de Jacob en Égypte avec toute sa famille. Plus jeune que ses autres frères, Joseph est préféré par son père et devient par cela même un objet de haine pour les autres. Des songes qui semblaient présager sa suprématie future et qu'il raconta imprudemment à ses frères poussèrent cette haine jusqu'à l'extrême. Envoyé par son père à Sichem pour s'informer du sort de ses frères qui y paissaient leurs troupeaux, Joseph est pris par eux, jeté dans une fosse et finalement vendu à des commerçants ismaélites qui le transportent en Égypte et le vendent au chef des bourreaux de Pharaon. Son activité et son honnêteté lui gagnent la sympathie de son maître, qui l'élève à la dignité de chef de sa maison. Accusé faussement par sa maîtresse, Joseph est jeté dans la prison royale dont son maître était l'inspecteur. Là, de nouveau, ses grandes qualités le placèrent au-dessus des autres prisonniers, et lorsque deux hauts fonctionnaires de Pharaon, l'échanson et le panetier, furent mis dans cette prison,

Joseph fut chargé de se tenir à leur disposition. Ces hauts fonctionnaires eurent une nuit chacun un songe et en furent très inquiets. Joseph leur demanda la cause de leur chagrin, et, ayant appris qu'il venait de leurs songes, il se les fit raconter et leur en donna l'explication qui se vérifia dans trois jours. En récompense Joseph pria le chef échanson, qui allait rentrer dans les grâces de Pharaon, d'intervenir en sa faveur auprès du monarque, afin qu'on le fît sortir de la prison où il avait été jeté sans avoir rien fait de répréhensible. L'officier le lui promit, mais l'oublia bientôt et ne fit rien pour le délivrer. Cependant, deux ans après, Pharaon ayant eu deux songes dans la même nuit, fit appeler tous les sages d'Égypte pour en avoir l'interprétation, mais personne n'était capable de la lui fournir. C'est à ce moment que le chef échanson se rappela son propre songe et l'interprétation exacte que Joseph lui en avait donnée. Il en parla au roi, et celui-ci fit venir Joseph dans son palais et lui raconta les songes. Joseph lui annonça que les songes signifiaient qu'il y aurait en Égypte sept années consécutives de grande abondance suivies de sept autres années d'une famine extraordinaire. Il ajouta que, pour éviter de grands malheurs, le monarque prévoyant devait charger un homme de confiance de la mission d'amasser dans les greniers de l'État le surplus de la production agricole des sept premières années, et préparer ainsi les vivres qui seraient nécessaires aux habitants du pays et même à l'exportation étrangère pendant les années de famine. Le roi trouva alors que Joseph était l'homme le plus digne d'accomplir une pareille mission, le nomma vice-roi d'Égypte et son homme de confiance. Le projet réussit à merveille, et, lorsque la disette arriva, non seulement les Égyptiens, mais les étrangers aussi pouvaient se procurer des vivres aux prix ordinaires. Comme la famine sévissait également en Palestine, Jacob y envoya ses dix fils acheter du blé; il ne conserva auprès de lui que Benjamin seul, à cause de son trop jeune âge. Arrivés auprès de Joseph, qu'ils ne reconnurent pas mais qui les reconnut aussitôt, ils se prosternèrent devant lui en le priant de leur vendre les vivres dont ils avaient grand besoin. Pour les éprouver et pour savoir s'ils regrettaient les mauvais traitements qu'ils lui avaient fait subir

jadis, Joseph, sous prétexte qu'ils étaient des espions, les soumit à une instruction dans laquelle il prit des informations sur toutes les personnes de leur famille, et, après les avoir consignés à l'arrêt pendant trois jours, il les laissa partir avec des vivres, à l'exception de Siméon qu'il retint en prison, et les avertit de ne plus se présenter chez lui sans amener leur frère cadet Benjamin, car dans ce cas ils seraient mis à mort comme espions. Atteints par ce malheur inattendu, les frères, croyant que Joseph ne comprenait pas leur langue, reconnurent franchement et avec d'amers regrets que ce qui leur arrivait était la punition méritée de leur cruauté envers Joseph. Un autre événement désagréable accrut le chagrin des frères. L'agent de Joseph, sur l'ordre de ce dernier, avait remis à leur insu l'argent de chacun dans leurs sacs respectifs. Arrivés à l'hôtel, l'un d'eux, voulant donner du fourrage à sa monture, y retrouva sa bourse intacte, ce qui leur fit craindre qu'on ne les accusât d'avoir emporté le blé sans en avoir payé le prix. Arrivés chez eux, ils racontèrent à leur père tout ce qui s'était passé, et alors ils s'aperçurent en même temps que toutes les sommes d'argent qu'ils avaient prises avec eux en allant en Égypte se retrouvaient dans leurs sacs, et l'idée leur vint que le vice-roi égyptien l'avait fait exprès pour les retenir comme esclaves quand ils se présenteraient de nouveau devant lui. Lorsqu'il ne resta plus de blé, il fallut malgré tout retourner en Égypte pour en acheter. D'abord Jacob refusa de laisser partir Benjamin avec eux, mais, sur les assurances données par Juda, il s'y résigna. A leur nouvelle arrivée auprès de Joseph, celui-ci les reçut avec beaucoup d'égards, s'informa de la santé de leur père, mit Siméon en liberté et les invita à sa table, où il leur distribua des cadeaux parmi lesquels ceux de Benjamin dépassaient grandement tous les autres. En attendant ils furent tranquillisés au sujet de l'argent retrouvé. Le repas fini, Joseph ordonna à son agent de mettre dans le sac de Benjamin son gobelet d'argent et de leur donner autant de blé qu'ils pouvaient en emporter, et le lendemain matin il les fit partir. Mais à peine avaient-ils quitté la ville qu'il ordonna à son agent de courir après eux pour leur dire qu'ils avaient volé son gobelet. On fit descendre les sacs à terre, et, les ayant

fouillés dans l'ordre de l'âge de leurs possesseurs, le gobelet fut trouvé dans le dernier sac, qui était celui de Benjamin. Ils furent ainsi forcés de rebrousser chemin et durent entendre, tout confus, les reproches de leur bienfaiteur. Il ne leur resta d'autre moyen que de s'offrir tous ensemble à être ses esclaves, afin de rester du moins réunis à Benjamin. Cependant, Joseph ayant refusé leur offre et ayant affirmé son intention de les laisser tous partir à l'exception du seul voleur, Juda lui adressa un discours touchant dans lequel il le pria de le retenir lui-même comme esclave à la place de Benjamin, en lui faisant comprendre qu'il s'était engagé par un serment des plus solennels à ramener Benjamin auprès de son père, qui ne manquerait pas de mourir de chagrin si ce fils chéri entre tous lui était enlevé. Devant cette vive et touchante peinture des souffrances que la rétention de Benjamin causerait à ses frères et surtout à son vieux père bien-aimé, Joseph, rompant avec sa feinte forcée, se fit connaître à ses frères et annonça leur arrivée à Pharaon. Celui-ci, voulant étendre sa protection à tous les parents de Joseph, donna l'ordre d'envoyer des bêtes de somme et des voitures à Hébron, afin d'amener toute la famille de Jacob en Égypte avec tout ce qu'elle possédait, et leur désigna comme lieu d'établissement le district de Gosen, qui était célèbre pour ses gras pâturages. — Entre le récit de la vente de Joseph et le rôle qui a été dévolu à celui-ci en Égypte, l'auteur a encadré, pour former contraste, un épisode relatif à Juda qui n'est pas tout à fait à l'honneur de ce dernier, mais qui donne l'origine des principales familles judéennes.

OBSERVATIONS EXÉGÉTIQUES

Chap. XXXVII, verset 2. Suscription : אלה תלדות יעקב. « ceci est la généalogie de Jacob », car les vicissitudes de Joseph forment l'histoire de la dernière partie de la vie de Jacob. — La phrase suivante est troublée par l'incidente והוא נער, expression qui ne saurait signifier « il était encore jeune » (il faudrait והוא עודנו נער), mais simplement : « il était jeune ». La clarté se rétablit en plaçant cette incidente à la fin du verset. Le sens général est ceci : Joseph, âgé de dix-sept ans, paissait

les brebis avec les fils des femmes secondaires de son père. Les mots את בני בלהה ואת בני זלפה sont l'explication de אחיו, afin d'indiquer qu'il se trouvait rarement avec les fils de Lia. — Le suffixe de דבתם se rapporte aux fils des esclaves, et l'incidente précitée a pour but d'expliquer, sinon d'excuser, les habitudes de médisance de Joseph.

Verset 3. Israël-Jacob avait une préférence particulière pour Joseph parce qu'il était le fils de sa vieillesse, car Benjamin n'entrait pas encore en ligne de compte. Il le distingua en le revêtant d'une tunique de פסים, mot obscur qu'on traduit ordinairement par « bariolé »; d'autres y voient une tunique longue qui couvre les bras et les jambes.

Verset 4. Jaloux de cette préférence, ses frères le prirent en haine et refusèrent même de le saluer. Il s'agit naturellement des fils de Lia, qui était une femme libre; les enfants des femmes esclaves ne jouent aucun rôle dans ces événements.

Verset 5. Joseph, imprudent comme tous les jeunes gens, augmente l'antipathie de ses frères envers lui en leur racontant un rêve qui semblait lui prédire un avenir glorieux.

Verset 7. La scène du rêve n'est pas dans un pré, au milieu du troupeau, mais dans un champ cultivé et rempli de gerbes liées par eux tous, et, ô miracle, les gerbes des frères se levant debout, entourent la gerbe de Joseph et se prosternent devant elle.

Verset 8 Les frères lui disent ironiquement : Tu crois donc devenir un jour notre roi, notre souverain? Par là, ils lui firent entendre que son rêve n'était que le reflet de son ambition; leur haine contre lui s'en accrut davantage.

Verset 9. Grâce à sa légèreté, Joseph n'hésita pas à raconter à ses frères son nouveau rêve : cette fois, c'était le soleil, la lune et onze étoiles qui se prosternaient devant lui.

Verset 10. Jacob ayant assisté à ce conte, le trouve lui-même très inconvenant en même temps que hautement insensé, car si les onze étoiles désignaient les onze frères, le soleil et la lune devaient par la même raison représenter ses père et mère;

or, celle-ci étant morte, ne pourra jamais venir rendre hommage à son fils; et comme cette dernière perspective est irréalisable, l'ensemble ne peut représenter que le reflet d'une imagination détraquée. Ce raisonnement est à la fois une réduction à l'absurde et la manifestation d'une désapprobation décisive.

Verset 11. L'auteur fait remarquer que, malgré l'argumentation de Jacob, ses frères sont devenus jaloux de Joseph; et Jacob lui-même en conçut un pressentiment qu'il garda pour lui et n'y revint plus, probablement de crainte d'attirer davantage la haine des frères contre son fils préféré.

Verset 12. Peu de temps après, les frères s'en allaient faire paître les troupeaux à Sichem, où la maison de Jacob possédait un lot de terre (xxxiii, 19). La crainte d'être inquiétés par les peuples voisins désireux de venger le massacre de Sichem n'existait pas dans l'état des petites sociétés particularistes de la Palestine d'alors.

Verset 13. Israël seul conçoit néanmoins des inquiétudes sur leur sort et se décide à envoyer Joseph prendre de leurs nouvelles. Joseph, imprudent mais serviable, ne se doute nullement du danger que ses provocations réitérées lui ont préparé.

Verset 14. Joseph devait se convaincre de vue qu'il n'était arrivé aucun mal ni à ses frères ni aux troupeaux, et rapporter la nouvelle à son père aussitôt que possible Le point de départ était la vallée d'Hébron, probablement le champ de Makpéla, le point d'arrivée Sichem. Joseph connaissait bien cette route qu'il avait parcourue avec son père.

Versets 15-17. En cherchant au hasard ses frères dans ce territoire, il demanda à quelqu'un où ils se trouvaient, et l'homme lui apprit qu'ils étaient partis à Dotan, où il les trouva en effet. La ville de Dotan, située à une heure et demie au nord de Sichem, se trouve près de la route des caravanes qui vont de Galaad en Égypte par Bet-Šean (Scythopolis) et Ramla (Dillmann).

Verset 18. A peine les frères eurent-ils aperçu Joseph qu'ils résolurent de le tuer. — Au lieu de אתו on s'attendrait à בינותם. « entre eux ».

Verset 19. Les frères appellent Joseph par mépris בעל החלמות, « le rêveur ».

Verset 20. Leur première intention était de le tuer et, après avoir jeté son cadavre dans un puits, de dire à leur père qu'il avait été dévoré par une bête féroce. Par l'expression « et nous verrons ce que deviendront ses rêves », l'auteur laisse entendre que les frères croyaient sincèrement aux prédictions des rêves, et que, pour conserver leur liberté, ils ne trouvèrent rien de mieux que d'en empêcher la réalisation par la mort du rêveur.

Verset 21. L'expression ויצילהו מידם peut au besoin vouloir dire « il le sauva momentanément de leurs mains », ou bien « il voulut le sauver de leurs mains »; cependant, en raison de l'expression parallèle למען הציל אתו מידם du verset suivant, on est tenté de lire ויגזלהו מידם, « et il l'arracha de leurs mains ».

Verset 22. Ruben leur propose de jeter Joseph dans le puits qui se trouvait là dans un lieu désert; il avait l'intention de l'en retirer en l'absence de ses frères et de le ramener à son père. On y voit poindre le désir d'être agréable à son père qu'il avait indignement outragé quelque temps auparavant.

Versets 23-24. Joseph est dépouillé de sa tunique précieuse qui avait excité la jalousie de ses frères et ils le jettent dans le puits qui était sans eau.

Verset 25. En prenant leur repas, ils virent arriver une caravane d'Ismaélites venant de Galaad et se rendant en Égypte, avec des chameaux portant, entre autres marchandises, des plantes aromatiques dont les Égyptiens distillaient des huiles parfumées.

Versets 26-27. Juda propose aussitôt de vendre Joseph aux Ismaélites; sa proposition est acceptée par tous. Ruben s'était absenté dans l'intervalle.

Verset 28. La première phrase ויעברו אנשים מדינים סחרים a, au premier aspect, l'air de parler d'une nouvelle caravane, mais, dans ce cas, ce seraient les Madianites qui auraient retiré Joseph du puits et l'auraient vendu aux Ismaélites à l'insu de ses frères, ce qui est non seulement invraisemblable en soi,

mais absolument contraire à XLV, 4-5, où il est dit formellement que Joseph a été vendu par ses frères. Il me paraît assez évident que le mot ויעברו est une altération de וְהָעֹבְרִם, « et les voyageurs, les passants ». L'auteur fait remarquer que ces Ismaélites étaient des négociants madianites, tribus qui habitaient la plaine de Moab, voisine de Galaad. Les sujets des trois verbes suivants sont les frères de Joseph; le quatrième verbe seul a pour sujet les Madianites.

Versets 29-30. En revenant au puits, Ruben, n'y trouvant pas Joseph, en conçoit un grand chagrin qu'il manifeste à ses frères, prévoyant que, comme fils aîné, toute la responsabilité tomberait sur lui.

Versets 31-32. Les frères trempent la tunique de Joseph dans le sang d'un chevreau, afin de faire croire à leur père que Joseph a été dévoré par une bête féroce, et, pour écarter le dernier soupçon, ils apportent eux-mêmes la tunique et demandent à leur père de reconnaître si elle était bien celle de Joseph. Le verbe וישלחו ne semble guère en place, car il faut supposer qu'ils n'ont pas laissé leur père seul en face de ce triste événement, ce qu'explique d'ailleurs l'expression ויאמרו זאת מצאנו. Considérant qu'ils ont dû envoyer la tunique déchirée et trouée pour faire croire que Joseph avait reçu des coups de griffes et des morsures, il est probable qu'au lieu de וישלחו il faut lire וישחתו, « et ils gâtèrent, endommagèrent ».

Verset 33. Après בני il manque הוא.

Versets 34-35. Jacob prend le deuil et, malgré les efforts de toute sa famille, ne peut pas se consoler, étant décidé à pleurer son fils jusqu'à la fin de sa vie.

Chap. XXXVIII, verset 1. Juda, se séparant pendant quelque temps de ses frères, séjourne au voisinage d'un homme de la ville d'Adullam. — Le nom propre חירה semble n'avoir rien de commun avec חירם, abrégé de אחירם. C'est probablement le nom חירן que l'on rencontre fréquemment dans l'onomastique syrienne.

Verset 2. Le nom de l'homme chananéen est ponctué ici שׁוּעַ, mais il est probablement identique à שׁוֹעַ, « noble ».

Verset 5. La remarque qu'à la naissance de Séla Juda était à Kezib a tout l'air d'une note extraite d'une chronique écrite. כְּזִיב est probablement la localité appelée אַכְזִיב (Josué, xv, 43) et כֹּזֵבָא (I Chron., iv, 22).

Verset 14. עֵינַיִם, localité nommée plus fréquemment עֵינָם.

Verset 15. La phrase « car elle avait la figure couverte » explique pourquoi Juda ne l'avait pas reconnue, comme on le voit au verset suivant.

Verset 24. La condamnation d'une veuve à la mort par le feu pour une simple prostitution a lieu d'étonner. Cette peine sévère est infligée par le Lévitique à une fille de prêtre faisant métier de la prostitution, peine qui s'explique par la tendance inexorable de la législation prophétique à extirper l'institution païenne des hiérodules attachées au temple païen, mais Juda n'était pas prêtre, et de plus n'avait sans aucun doute pas de pouvoir pour condamner à mort une femme chananéenne. Au fait, l'exécution mise en vue par Ézéchiel au sujet de la femme adultère et infanticide (xxiii, 47) consiste dans la lapidation, conformément au code pénal, mais, dans le cas présent, il n'y avait ni l'un ni l'autre de ces crimes, car l'attente d'un lévirat éventuel et même pas obligatoire ne pouvait aucunement faire considérer Tamar comme une femme mariée. Pour ces motifs, je crois indispensable de corriger ותשרף en ותשפט, « qu'elle soit jugée, punie », c'est-à-dire battue de verges, comme c'est encore l'usage en Orient dans le cas pareil relativement à une courtisane célibataire.

Verset 26. צדקה ממני ne signifie pas « elle a plus raison que moi », mais « elle a raison contre moi » (Dillmann), la faute est à moi qui ai trop longtemps tardé à la donner à mon fils Šéla; son acte n'avait pour mobile que le désir de rester attachée à ma famille, et de cette façon elle ne doit encourir aucune peine infamante. — Malgré cette réhabilitation, Juda dut se séparer d'elle pour éviter l'apparence d'un mariage incestueux, et il va de soi que le lévirat de celle-ci n'a pas pu s'effectuer à partir de ce moment.

Verset 28. Le sujet sous-entendu du verbe וַיִּתֶּן est האחד, « l'un », savoir des jumeaux.

Verset 29. כמשיב, serait-ce une contraction de כהיותו משיב. « lorsqu'il eut retiré » (sa main)[1]? — La préposition עליך est purement redondante, comme c'est souvent le cas de la préposition לך (XII, 1, *passim*).

Chap XXXIX, verset 1. Putiphar, quoique eunuque, était marié. — שר הטבחים, « chef des bourreaux ». C'était une des fonctions les plus élevées dans la monarchie orientale; à l'occasion des inspections faites par le roi, on avait l'habitude d'exécuter publiquement les criminels afin d'inspirer de la crainte aux mécontents.

Verset 6. La phrase ולא ידע אתו מאומה est ordinairement expliquée par : « Il (le maître) ne se souciait de rien à côté de lui (de Joseph) », si ce n'est du pain qu'il mangeait (Dillm.), et cette dernière restriction est rapportée à l'usage des Égyptiens de ne pas manger avec le berger (XLIII, 32; XLVI, 34).

Verset 8. מה, mieux avec le samaritain מאומה, comme au verset 6.

Verset 9. Le suffixe de איננו se rapporte au maître; cela veut dire : le maître lui-même ne se montre pas supérieur dans cette maison, puisqu'il ne me laisse manquer de rien; il n'a réservé son droit que sur la personne parce que tu es sa femme. — לאלהים, contre Dieu qui déteste le parjure et l'ingratitude.

Verset 10. Au lieu de לשכב אצלה להיות עמה, qui n'offre aucun sens satisfaisant, il faut rétablir להיות אצלה לשכב עמה, « il refusa de rester avec elle (dans sa chambre) et de cohabiter avec elle ». Cette correction si simple ne laisse plus de place à la supposition de doublets faite par les exégètes modernes.

Verset 11. L'expression כהיום הזה semble indiquer un petit intervalle entre l'obsession et la tentative d'accomplir son désir.

1. Je pense maintenant qu'il est absolument indispensable de corriger כְּמוֹ הֵשִׁיב (cf. XIX, 15). Dans Jérémie, II, 17, il faut aussi lire הֹלִיכֵךְ au lieu de מוֹלִיכֵךְ.

Verset 20. A raison de ses bons précédents, le maître ne condamne pas Joseph à mort, mais seulement à une longue détention en prison.

Verset 21. Le chef de la prison est probablement un personnage différent de l'ancien maître de Joseph et hiérarchiquement inférieur à lui.

Verset 22. La dernière phrase du verset, הוא היה עֹשֶׂה, doit se traduire par « il faisait faire »; une forme הֶעֱשָׂה ou עִשָּׂה n'est pas en usage dans l'ancien hébreu.

Chap. XL, ligne 4 ימים, « des jours », c'est-à-dire un certain nombre de jours.

Verset 5. איש כפתרון חלמו, « chacun conformément à l'interprétation de son rêve », c'est-à-dire chacun ayant fait un rêve qui devait s'interpréter par rapport à leur affaire respective. A la place du verbe חלמו, qu'on attend d'après XLI, 11, on trouve la phrase inutile המשקה והאפה אשר למלך מצרים אשר אסורים בבית הסהר, qui appartient probablement à une remarque exégétique sur שניהם et insérée dans le texte.

Verset 13. Le relatif אשר a ici le sens temporaire équivalent à באשר, « lorsque ».

Verset 14. Au commencement de cette phrase, il faut sous-entendre : « Ne m'oublie pas. »

Verset 15. Joseph, croyant inutile de raconter aux étrangers qu'il a été vendu par ses frères, dit qu'il a été volé. — L'expression מארץ העִברים est justifiée par ce fait que, depuis le temps d'Abraham, les Hébreux avaient acquis droit de possession dans plusieurs endroits de la Palestine.

Verset 16. Les mots כי טוב פתר signifient : il a donné une bonne interprétation, c'est-à-dire favorable au rêveur. C'est cette circonstance qui a fait croire au chef boulanger que son rêve à lui doit aussi être le pronostic d'un événement agréable, et il a été curieux de le connaître.

Verset 22. Au lieu du pluriel להם, il semble plus convenable de mettre le singulier לו.

Chap. XLI, verset 1. Les deux années partent naturellement du rétablissement du chef échanson.

Verset 2. אחו, « pré situé au bord des eaux », fait au pluriel אחים pour אחוים.

Verset 8. חרטמים, « magiciens »; ce mot ne s'emploie en hébreu qu'en parlant de la magie égyptienne ou babylonienne. C'est probablement le résultat d'une étymologie populaire qui le rapprochait de חרט, « écriture, gravure ». Mais en réalité, le mot dérive de חטם, « nez, bec », au figuré « chef, homme distingué », en néo-hébreu בעל החטם.

Verset 14. Le verbe ויריצהו ne convient guère dans ce contexte; lire simplement ויצאהו, « et on le fit sortir ».

Verset 16. בלעדי, « sans moi », c'est-à-dire : ce n'est pas moi, ni mon savoir extraordinaire.

Verset 24. Après ואין מגיד לי, il faut sous-entendre מה הוא, « ce que cela peut signifier ».

Verset 26. הפרת, au lieu de פרת. — Après le dernier mot הנה manquent les mots שני שבע, « années d'abondance ».

Verset 27. יהיו ne peut être primitif, puisqu'il faudrait תהיינה; corrigez הֵנָּה.

Verset 34. Le verbe חמש semble signifier : « exiger comme impôt la cinquième partie des produits de l'agriculture »; dans les cas ordinaires, le gouvernement ne prenait que la dîme. L'augmentation n'était pas très sensible aux cultivateurs, à cause de l'abondance des récoltes qui avait extraordinairement fait baisser le prix des produits.

Verset 43. אַבְרֵךְ est un ancien mot sémitique signifiant « chef »; cf. l'assyrien *abarakku*, f. *abarakkatu*, « dame noble, souveraine ».

Verset 56. L'expression את כל אשר בהם n'offre aucun sens précis. Le samaritain a אשר בהם בר; les Septante, la Vulgate, la Pešhitta et Onklos corrigent אשר בהם en אוצרת בר; Wellhausen suppose un mot dérivé de שבר et signifiant « magasin ». Toutes ces corrections violentes sont parfaitement inutiles : il n'y a qu'à lire אֶת־הָאֹכֶל à la place de את כל, et

le passage devient le plus clair et rappelle la donnée du verset 18.

Chap. XLII, verset 1. Le verbe תתראו n'offre pas de sens satisfaisant; lisez תתחבאו, « pourquoi vous cachez-vous? » c'est-à-dire : pourquoi restez-vous inactifs et retirés sans chercher un remède au mal?

Verset 4. Le mot אסון semble signifier primitivement non un événement imprévu, comme מקרה, mais au contraire un malheur fixé d'avance par la fatalité, d'une nuance pareille à celle de עת et מועד. Cela semble résulter de la comparaison avec le mot assyrien *isinnu*, « époque déterminée pour la célébration des fêtes », si analogue à l'hébreu מועד.

Verset 22. וגם דמו הנה נדרש, Ruben croyait toujours que Joseph avait été tué par ses frères pendant son absence (XXXVII, 29-30).

Verset 23. כי המליץ בינותם, sous-entendu בדברם אליו, « chaque fois qu'ils lui adressaient la parole », ce qui leur a fait croire qu'il ne comprenait pas leur langue.

Verset 25. ומלאו, mieux למלאות, conformément aux infinitifs qui suivent.

Verset 34. ואת הארץ תסחרו, « et vous trafiquerez avec le pays », c'est-à-dire : vous serez libres d'aller et venir dans ce pays selon les besoins de vos affaires. Cf. XXXIV, 10, 22.

Verset 36. Avant כלנה, il faut sous-entendre הצרות, « tous les malheurs m'arrivent ».

Verset 37. « Tu tueras mes deux fils, si... ». Cette énonciation n'est pas une façon populaire d'affirmer la vérité, mais répond parfaitement à la situation : la mort de Benjamin causera à Jacob la perte d'un descendant. Comme châtiment de n'avoir pas tenu sa parole, Ruben consent à être privé de deux de ses descendants. Jacob ne daigne même pas répondre à une garantie de cette espèce.

Chap. XLIII, verset 1. « La famine était lourde (כבד), durait encore dans toute son intensité. » A la différence de de היה

(XLI, 56), qui désigne la première apparition violente de la famine. — בארץ, abrégé de בארץ כנען (XLII, 29).

Verset 2. אביהם sans le nom propre, référence tacite à XLII, 36 (cf. 37). — שברו לנו, expression qui figure déjà dans XLII, 2; au lieu de מעט, on est tenté de supposer משם, comme dans ce dernier passage, mais la répétition de ce verset dans XL, 29, en garantit l'authenticité.

Verset 3. האיש, abrégé de האיש אדני הארץ (XLII, 30, 33), sans lequel il serait entièrement inintelligible. « Vous ne verrez pas ma face », sous entendu : parce que vous serez pris et mis à mort comme des espions (XLII, 20). — אחיכם, sous entendu הקטן (XLII, 15, 20, 32, 34).

Verset 6. העוד, mieux כי עוד ; la leçon actuelle est due au העוד du verset suivant.

Verset 7. « L'homme (égyptien) s'est informé de nous et de notre famille », naturellement à titre d'instruction qu'on fait subir aux accusés, non comme marque d'amitié ou d'intérêt.

Verset 8. Le nom de ישראל prépare la réponse de Jacob (XL, 14), qui a un caractère religieux et où le même nom est également employé.

Verset 12. בפי אמתחתיכם, comme XLII, 27; la forme du pluriel, découle de la donnée de XLII, 35, et il serait insensé d'exiger une conformation littérale soit au premier soit au second passage exclusivement.

Verset 14 אחיכם אחר, allusion à Siméon, dont le vieux patriarche ne prononce le nom que lorsqu'il est absolument indispensable (XLII, 36), évidemment parce qu'il a encore dans la mémoire les agissements de ce dernier à Sichem.

Verset 15. Les mots ואת בנימין doivent être placés après את המנחה הזאת, qui a une forme déterminée, tandis que משנה כסף est indéterminé.

Verset 18. באמתחתינו, pour בפי אמתחתינו, comme XLII, 28.

Verset 24. Reprise du verset 17 *b*.

Verset 31. ויתאפק, « il se retint » d'avouer qu'il était leur frère.

Verset 32. Joseph était à table, séparé aussi bien des invités égyptiens, qui étaient d'une classe inférieure, que des invités hébreux, avec lesquels aucun Égyptien ne pouvait faire un repas.

Verset 33. Les frères furent placés les uns auprès des autres, selon leur âge, acte de politesse rigoureusement observé alors dans les familles orientales.

Chap. XLIV, verset 4. Après la question למה שלמתם רעה תחת טובה, il faut rétablir les mots לגנב גביע אדני, « pour voler la coupe de mon seigneur », qui sont tombés par la négligence des scribes[1].

Verset 10. גם עתה, « en ce moment même vous dites la vérité, car vous n'êtes pas des voleurs ». Par ces mots, il fait comprendre que le voleur ne peut être que le nouveau venu, Benjamin.

Verset 22. ומת, « il mourra » se rapporte à אביו, c'est-à-dire à Jacob.

Verset 25. Sur le mot מעט, voyez la remarque au verset 2.

Verset 29. וקרהו, à corriger וקראהו, d'après XLII, 38.

Chap. XLV, verset 1. Le ל de לכל a ici le sens de « malgré »: encore qu'il y avait beaucoup de monde autour de Joseph, celui-ci ne pouvait plus se retenir.

Verset 2. Le verbe וישמעו se rapporte à קל בכי, « des cris et des pleurs ».

Verset 3. Après s'être découvert à ses frères, la première question de Joseph est de savoir si son père vit encore, marque de tendresse bien naturelle à un enfant préféré.

Verset 7. ולהחיות לכם, à suppléer זרע, « postérité ».

1. Cette fin manquait déjà dans l'original des Septante, qui ajoutent la phrase inhébraique ἵνατι ἐκλέψατέ μου τὸ κόνδυ τὸ ἀργυροῦν = כי גנבתם לי את גביע הכסף La Vulgate place הגביע אשר גנבתם avant זה du verset suivant : *Scyphus quem furati estis*, tandis que la Pešitta se contente d'y supposer הגביע (אספפא) seul, ce qui vient toujours d'une manière inattendue.

Verset 16. והקל, « et la voix », c'est-à-dire la nouvelle. Au verset 2, ce mot a le sens propre de « cri ».

1. — *Vente de Joseph et son transfèrement en Égypte* (ch. XXXVII, 2-36).

« Dans cette relation, écrit M. Dillmann, la suscription au verset 2 est de A ; que le restant du verset 2 (Brusl.) ou même 2-4, 23-27, 28 à partir de וימכרו, 31 et 32 *a* (Kn) soient aussi du même, cela ne doit pas être admis. Cette narration est plutôt combinée de B et C. Qu'elle n'est pas faite d'une seule pièce, on l'a depuis longtemps reconnu (Ilg. Hupf. Ew. G³ I, 596 et suiv., Kn. Schr.) par ces raisons que, d'après 21 et suiv. et 29, le défenseur de Joseph est Ruben, d'après 26 c'est Juda ; que dans 28 *a* et 36 ce sont les Madianites, dans 25, 27 et 28 *b* ce sont les Ismaélites qui l'emmènent en Égypte ; que d'après 28 *aα* il a été tiré secrètement du puits par les Madianites (XLII, 15), d'après 28 *aβ* il a été vendu par ses frères (XLV, 4). Mais les deux premiers tiers du récit contiennent, eux aussi, des doubles données manifestes (Wl.) Par exemple : pendant que, d'après 3 et suiv., c'est la préférence montrée par Jacob pour Joseph qui rend celui-ci haïssable à ses frères, ce sont ses songes orgueilleux qui suscitent la *jalousie* des frères. Les versets 22 et suiv. sont aussi un doublet de 21. Comme le récit qui relève les songes de Joseph et l'action de Ruben doit appartenir à B, on peut donc, en tenant compte des caractéristiques de fait (par exemple la différence du séjour de Jacob chez B et C) et de langue (par exemple ישראל 3 et 13 ; יעקב 34), faire presque entièrement (voyez le commentaire) la répartition : à B appartiennent versets 2*, 5-11, 13 *b*, 14 *a*, 18 *a*, 19 et suiv., 22, 23 (jusqu'à כתנתו), 24, 25 *aα* (jusqu'à לחם), 28 *aα* (jusqu'à הבור), 29-31, 32*, 33*, 34 *a*, 35 *b*, 36 ; le reste est à C. Néanmoins, 5 *b* et 8 *a* et bien aussi ויתנכלו אתו dans 18 *b* ont été formulés par R. Pour le verset 2, il est douteux s'il n'y a pas là une interpolation prise d'A ou d'autre part. »

Mettons les détails de ce système sous les yeux des lecteurs

afin de leur permettre de juger en dernier ressort. Examinons d'abord les grosses contradictions qu'on nous signale.

A propos de l'intervention de Ruben et de celle de Juda, nous ne trouvons, malgré notre bon vouloir, ni double emploi, ni contradiction. Ruben cherche vainement à sauver Joseph non seulement d'une mort immédiate, mais il veut le ramener vivant à son père, et le conseil qu'il donne à ses frères de le jeter dans un puits était le moyen le plus efficace qui lui paraissait conduire le plus promptement à ce but (21, 22). Les autres frères, au contraire, en jetant Joseph dans le puits, avaient certainement l'intention de le tuer en bouchant le puits avec des pierres et de la terre, afin de ne pas entendre longtemps ses cris. Au passage de la caravane ismaélite, Juda a pu dire sans ambages : Quel intérêt avons-nous à *tuer* notre frère et à cacher son sang? Nous pouvons le rendre inoffensif en le vendant aux Ismaélites comme esclave (26, 27). Il ne le défend pas; il lui répugne seulement d'être fratricide et il préfère s'en débarrasser d'une autre manière. C'est tellement coulant et textuel qu'on est en droit de s'étonner qu'on y ait pu trouver la moindre aspérité.

En ce qui concerne la prétendue contradiction entre le verset 28 et le verset précédent, la critique a le tort, hélas trop fréquent, d'attribuer au rédacteur les niaiseries dont elle n'ose pas charger les auteurs principaux. Comment le compilateur qui, nous dit-on, modifie tout à son gré, n'a-t-il pas changé, dans les versets 28 et 36, מדינים en ישמעאלים, afin de rétablir l'harmonie entre eux et 25-26 et XXXIX, 1 ? Ses contemporains ne lui auraient certes pas fait le moindre procès pour une si inoffensive supercherie. On voit donc que le texte arrangé par le compilateur, en supposant qu'il ait existé, ne devait présenter aucune antinomie sensible. Voilà le sentiment qui s'impose à tout lecteur non prévenu par un parti pris. Alors la source de la contradiction apparente n'est pas difficile à découvrir, et l'on s'aperçoit aussitôt que la leçon ויעברו (28) est inadmissible d'abord en elle-même, car, vu l'éloignement du verset 24, où il est question du puits, il faut nécessairement le complément על הבור; ensuite, si l'auteur avait voulu dire que les Madianites ont retiré Joseph à l'insu de ses frères,

c'est-à-dire commis un vrai vol, puisqu'ils devaient croire que Joseph était tombé fortuitement dans le puits, il ne les aurait pas qualifiés de סחרים, « commerçants », terme qui a toujours une acception honorable en hébreu. L'expression כי גנב גנבתי (LX, 15) est aussi hyperbolique que le מארץ העברים qui la suit : en vérité il n'y a eu ni vol ni pays particulier aux Hébreux ; c'était une façon de parler qui avait sa raison d'être à ce moment précis, où il s'agissait de ne pas paraître comme un homme sans aveu et sans patrie. Joseph ne pouvant et ne voulant pas se dire Chananéen, ni raconter les inepties qui l'avaient mené à l'esclavage, a grossi les possessions minuscules de son père en ארץ et son enlèvement en vol (גנבה). Ce procédé s'explique et ne se prend pas à la lettre. L'impossibilité de conserver la forme ויעברו étant manifeste, bien que l'expression אנשים־סחרים soit absolument indispensable parce que les propriétaires de chameaux chargés sont, pour la plupart du temps, de pauvres gens qui vivent du loyer de leurs bêtes et ne sont nullement en état de faire du commerce, surtout le commerce des esclaves qui demande un capital relativement assez considérable, cette considération nous oblige, tout en maintenant l'idée du verbe עבר qui convient parfaitement à désigner le passage de la caravane, à changer ויעברו en וְהָעֹבְרִם (אנשים מדינים סחרים), « et les voyageurs, c'est-à-dire les gens qui voyageaient avec cette caravane, étaient des commerçants madianites ». En d'autres mots : Dans cette caravane il se trouvait des commerçants madianites. Les voyant près d'eux, les frères retirèrent Joseph du puits et le leur vendirent (cf. XLV, 4) pour vingt sicles d'argent, qui est le prix normal d'un jeune esclave qui n'a pas atteint vingt ans (Lévitique, XXVII, 5). Cette légère modification graphique enlève toute base aux violents bouleversements rédactionnels inventés par une critique effrénée.

Passons maintenant aux doubles données que les critiques modernes signalent dans les deux premiers tiers du récit, et donnons le pas au verset 2 qui a le plus souffert d'un émiettement immérité et doublé d'une prétendue interpolation.

Nous ne sommes nullement étonné de ce que l'innocent אלה

תלדות (2), qui forme la meilleure introduction désirable à toute cette partie de l'histoire de Jacob, soit déclaré une simple interpolation par les partisans de l'hypothèse documentaire. Pour ces savants, A seul a pu se servir de cette expression. Donc, chaque fois que la suite leur paraît appartenir à B ou à C, ils l'attribuent sans autre cérémonie au compilateur ou R. La raison de cette affirmation n'étant pas donnée, nous nous permettons de ne pas en faire un article de foi, du moins jusqu'au moment où l'on nous dira comment B ou C devait s'exprimer à la place du אלה תלדות de A, car une introduction pareille est de toute nécessité à la tête de ce récit.

Dans ce même récit, il y a, nous assure-t-on, une autre interpolation, savoir les mots והוא נער את בני בלהה ואת בני זלפה נשי אביו, qui ne seraient autre chose qu'un doublet de la phrase précédente יוסף בן שבע עשרה שנה היה רעה את אחיו בצאן. On laisse indécis si cette interpolation vient d'A ou d'une autre source inconnue, mais on affirme que les deux phrases précitées ne peuvent avoir été écrites par le même auteur (Dillm.). Ce sentiment est on ne peut plus juste, mais seulement dans le cas où on traduit comme ce savant : « Et il était jeune encore avec les fils, etc. (*und er war noch jung mit den Söhnen*, u. s. w.). » Dans ce cas, il n'y a même pas uniquement un doublet, il y a une vraie contradiction, car d'une part les fils de Bilha et de Zilpa ne forment qu'une partie de אחיו, d'autre part il n'y est point question de garder les troupeaux, comme dans la première phrase. Faut-il admettre que l'interpolateur était tellement aveuglé qu'il ne voyait pas le contre-sens qu'il a produit par sa supercherie? Heureusement, la fragilité de l'interprétation que nous examinons résulte d'une considération qu'aucun pessimisme critique ne saurait écarter, c'est que l'expression והוא נער את וגו' est impossible en hébreu : pour dire « lui, encore jeune était avec, etc. », il faut absolument והוא (היה) בנעוריו את. Il en résulte que les mots והוא נער, nécessairement isolés de את, forment une expression circonstancielle signifiant « il était jeune », comme והוא פלאי (Juges, XIII, 18), « il est inconnu »; והוא אחריו (Genèse, XVIII, 10), « il (l'ange) était derrière (la porte) »;

והוא פסח (II Samuel, ix, 13). Ceci établi, il devient évident que la vraie place de והוא נער doit être, non après בן שבע עשרה שנה, où il n'offre aucun sens, mais à la fin du verset, comme c'est le cas dans les exemples que je viens de citer. Placé là, il fait comprendre la manie de la médisance dont Joseph était obsédé; c'était une légèreté de jeune homme, une gaminerie. Le passage tout entier veut donc dire : « Joseph, âgé de dix-sept ans, gardait le menu bétail avec ses frères, savoir les fils de Bilha et de Zilpa, femmes de son père, et il faisait de mauvais rapports sur eux auprès de son père ; il était jeune. » את בני וגו' spécific le sens de את־אחיו en le restreignant aux seuls fils de Bilha et de Zilpa. Ce sont eux seuls qui se trouvaient atteints par la mauvaise langue de Joseph, tandis que les fils de Lia n'ayant pas eu de rapports fréquents avec Joseph, celui-ci ne pouvait point se mêler de leurs affaires soit pour le bien, soit pour le mal. Les fils de Lia, de leur côté, n'avaient aucune raison de le haïr pour des rapports qui ne les concernaient pas et ne commencèrent à être animés contre lui qu'au moment où, par suite de la précieuse tunique dont Jacob le revêtit, ils s'aperçurent qu'il était le préféré de son père.

Comme conséquence de ce qui vient d'être dit, on peut donc affirmer en toute conscience qu'il n'y a aucune trace de doublet dans le verset 1 et qu'il n'existe pas la moindre divergence entre les versets 2 et 3-4 sur la cause de la haine que les fils de Lia portaient contre leur frère Joseph. L'affirmation contraire des critiques repose sur une exégèse superficielle et foncièrement erronée.

Quant à vouloir trouver dans le verset 22 un doublet du verset 21, il me semble que bien peu de personnes seront de cet avis. Rien de plus adéquat que la proposition ויצלהו מידם, car, sans le véto de Ruben, les frères n'auraient même pas attendu que Joseph fût arrivé près d'eux, ils lui auraient couru sus étant encore à distance. Par le conseil de jeter Joseph dans une fosse, Ruben a en vue de préparer le salut de Joseph pour l'avenir. Le verset 22, loin d'être en trop, complète le récit du verset précédent. Si on le retire, on ne comprend plus le désespoir de Ruben en remarquant l'absence de Joseph dans

la fosse, car il devait s'attendre que des bédouins, entendant ses cris, l'en retireraient et l'emmèneraient avec eux, en cédant à ses prières de rester loin de ses frères. Absolument arbitraire est l'affirmation que, au début du verset 21, le texte primitif portait וישמע יהודה, et que R, pour des raisons d'harmonie, y aurait mis le nom de Ruben. Le double ויאמר, loin d'être superflu, marque convenablement les deux parties du plan de Ruben. On voit donc que les versets 21-22 forment partie intégrante du récit et donnent lieu à des allusions dans la suite.

Les autres difficultés soulevées contre l'unité du récit sont de valeur bien minime. Ainsi, la prétendue différence entre B et C, au sujet du séjour de Jacob, a été tant de fois repoussée dans les études précédentes, que je crois inutile d'y revenir en ce lieu, où nous trouvons la donnée formelle que Jacob habitait alors dans le voisinage d'Hébron (14). L'emploi du nom יעקב au verset 34 est très naturel, en raison du deuil profond qui venait d'atteindre le patriarche. La signification triomphante de ישראל est encore trop fraîche dans la mémoire du lecteur pour que l'écrivain en ait pu faire usage dans une circonstance si déprimante. Pour le début généalogique du verset 2, il est de même tout naturel de se servir exclusivement de יעקב, qui est le nom civil du patriarche. Dans les autres passages (3 et 13), l'emploi du nom nouveau ישראל a pu avoir lieu sans encombre. A partir d'ici, quelques remarques suffiront pour faire paraître l'unité de tous les autres passages émiettés par les critiques. On sait déjà que l'idée de séparer les versets 3 et 4 du verset 2 est due à une erreur exégétique. La phrase 'ויוסיפו וגו réunit le verset 5 au verset 4. Admettre d'abord des données divergentes sur le séjour de Jacob et prétendre ensuite que R ait inventé de son propre chef le départ pour Sichem des frères de Joseph, puis de Joseph lui-même (12 β*a*, 14 *b*), afin d'accorder C et B, c'est faire un roman aggadique beau et ingénieux peut-être, mais dans lequel l'exégèse scientifique ne trouve rien à glaner. Des expédients aussi arbitraires démontrent à eux seuls la fragilité du système documentaire; les autres arguments n'offrent qu'un surcroît de lumière. Il n'existe même pas une ombre de preuve pour attri-

buer 13 *a* et 14 *b* à C et réunir 13 *b* à 14 *a* comme formant un extrait de C, ou pour séparer 18 *a* de 18 *b*. Un ויהי בטרם supposé particulier à C n'existe pas, tandis que בטרם־ן se lit, en dehors de l'Exode, I, 19, aussi dans I Samuel, II, 15. Si le verbe נכל est rare dans la Bible et se constate dans les Nombres, XXV, 18, et dans les livres d'une époque tardive, s'ensuit-il que les mots ויתנכלו אתו (mieux בֵינֹתָם) להמיתו avaient été ajoutés par le dernier diascévaste (Kuen.) ou par R (Dillm.)? L'imprudence de cette conclusion ressort sans conteste de la haute antiquité de la racine נכל dans la littérature assyro-babylonienne. L'unité de 21 et 22 a déjà été mise en évidence. La séparation de 23 *b* de la première partie du verset n'a d'autre base que l'interprétation erronée du verset 2 que j'ai examinée plus haut. Au contraire, את כתנת וגו' formant apposition avec את כתנתו présente un excellent parallélisme avec את אחיו et את בני du verset 2, circonstance qui assure l'intégrité de notre verset. La fausse exégèse du verset 28 a forcé ces savants à créer des séparations documentaires dans la dernière partie de ce récit. Dans ce nombre, relevons d'abord la phrase וישבו לאכל לחם au début du verset 25, qu'ils reconnaissent eux-mêmes comme étant la préparation de וימשכו du verset 28. Pour l'exégèse non prévenue, cette phrase a pour but d'indiquer d'abord qu'ils n'ont pas quitté le voisinage de la fosse où ils avaient jeté Joseph, ensuite de marquer leur cruauté extraordinaire au point de se mettre à table tout en entendant les lamentations et les gémissements de leur frère. Cette insensibilité barbare a été plus tard formellement reconnue par les coupables eux-mêmes (XLII, 21), et il n'était que tout naturel pour l'auteur d'en donner une indication dans le récit relatif à l'action inhumaine des frères. L'enchaînement primitif des deux premières phrases du verset 28 a été prouvé plus haut et nous y renvoyons le lecteur. L'emploi du verbe ויביאו au lieu de וירידו est parfaitement régulier en ce lieu, où il s'agit d'un transport forcé et non d'une simple notion de voyage, comme dans XXXIX, 1. Par suite de l'interprétation exacte du verset 2, on n'a plus besoin d'émettre la supposition, d'ailleurs hautement invraisemblable, de deux

sources différentes pour le verset 31 et le verset 32, de façon que, dans le premier cas, il manquerait l'envoi de la tunique au père, dans l'autre le fait de l'avoir trempée dans le sang. La plus petite réflexion fait voir que les deux actes sont inséparables : l'envoi intact de la tunique n'aurait pas manqué d'éveiller les soupçons de Jacob qui connaissait la haine qu'ils avaient contre Joseph. D'autre part, s'ils ne voulaient pas l'envoyer au père, il était parfaitement inutile de la tremper dans le sang : ces deux données forment donc une unité parfaite dans la pensée primitive du même auteur. L'originalité du nom יעקב dans 34 *a* ayant été prouvée précédemment, il ne reste plus la moindre raison pour partager ce verset et le verset suivant en deux moitiés, dont l'une serait de B et l'autre de C. La locution ירד שאולה est commune à tous les auteurs de la Bible et non exclusivement à C. Enfin le verset 36, constatant que les Madianites ont vendu Joseph au fonctionnaire égyptien Potiphar, concorde parfaitement avec le verset 28 et forme la conclusion convenable de ce récit.

2. — *Juda et Tamar* (chap. XXXVIII).

L'unité de cet épisode est généralement reconnue. La rencontre du nom de יהוה empêche les critiques de l'attribuer soit à A soit à B, qui sont élohistes tous les deux. Mais, tout en reconnaissant C pour auteur unique, les critiques sont en désaccord entre eux sur la patrie de cet auteur ; les uns le déclarent israélite (Reuss., Kuen.), les autres judéen (Dillm.). Cette dernière opinion est sans aucun doute la seule exacte, bien que l'idée de voir dans ce récit une sorte de pamphlet destiné à avilir la lignée royale de Juda se présente facilement à l'esprit. La vérité est que la Genèse n'a pas poussé sur le sol israélite, mais que c'est l'auteur prophétique judéen qui a lui-même voulu donner une leçon d'humilité à Salomon en lui démontrant, par l'exemple du grand ancêtre, le danger des alliances matrimoniales avec les peuples étrangers. Ce but n'était d'ailleurs pas le seul que poursuivait l'auteur. Ainsi que nous l'avons indiqué plus haut, le narrateur cherche à

faire comprendre que tout écart de la bonne voie entraîne des suites désagréables et souvent funestes. Juda, qui a cherché à éloigner son frère Joseph de la maison paternelle et à l'exposer ainsi à un esclavage éternel, se trouve lui-même, en s'éloignant volontairement de ses frères pour peu de temps, dans une situation qui lui rapporte l'humiliation la plus grave et d'autant plus déplorable qu'elle est restée attachée comme une tunique de Nessus à toute sa postérité. Voilà la vraie signification de cet épisode, dont l'attache avec le récit précédent est aussi claire que parfaite, et il nous est impossible d'envisager autrement que comme une myopie excessive l'affirmation des critiques modernes que cet épisode n'a été placé en ce lieu que par le compilateur.

3. — *Joseph en prison* (chap. XXXIX).

M. Wellhausen avait émis l'opinion que les versets 1-5 et 20-23 appartiennent seuls à C; le passage 6-19 serait au contraire de B. Cette opinion s'appuie sur le doublet 10 *b* et sur quelques expressions qui seraient particulières à cet auteur. A cet argument, Dillmann objecte que, parmi ces expressions, les unes sont communes à plusieurs auteurs, et les autres ne se trouvent pas chez B. Je me suis si souvent exprimé sur la nonvaleur des arguments lexicographiques dans la critique littéraire de la Genèse que je me contente de renvoyer les curieux au commentaire de ce savant, qui soutient la paternité de C pour tout ce chapitre, ce qui se traduit pour moi dans la reconnaissance pure et simple de l'unité de notre texte. Dillmann fait cependant quelques restrictions en faveur de l'ingérence du rédacteur; je suis donc obligé d'en examiner la nature et la portée.

« Assurément, écrit le savant critique, il manque dans le contexte de B, entre XXXVII, 36, et XXXIX, 3 et suiv., une donnée sur ce que le chef des satellites a fait de Joseph et comment celui-ci a gagné la grâce de son maître par son habileté ou par sa vertu. Vraisemblablement, non seulement C a déjà utilisé les données afférentes de B, mais R en a, lui aussi,

introduit dans le texte de C plusieurs fragments; par exemple ויהי איש מצליח (2), וישרת אתו (4) ou le verset 6 *a* (en grande partie superflu à côté de 4) et d'autres choses semblables. Outre cela, le même auteur, au moyen de l'interpolation de פוטיפר — הטבחים (1), a fondu ensemble les données divergentes sur le maître de Joseph en faveur de B; d'autre part cependant, par l'accueil des versets 20-23, il a tranché (avec quelques moyens subsidiaires, par exemple au verset 20) la différence relative au chef de la prison en faveur de C, de façon qu'il en résulte deux chefs, un anonyme comme fonctionnaire subordonné, et le capitaine des trabans Potiphar comme fonctionnaire supérieur. Toutefois, de cette fusion artificielle des deux relations découlent de nouvelles difficultés qu'on ne peut résoudre qu'à l'aide d'hypothèses auxiliaires, savoir un סריס marié (1) et un Potiphar qui, comme mari outragé, met Joseph en prison (20), mais, comme chef de prison, lui accorde des avantages (XL, 4). »

Dillmann n'a pas tardé à s'apercevoir combien ces dernières difficultés étaient exagérées, car, dans son commentaire, il fait expressément remarquer que les eunuques étaient souvent mariés (1) et que, quoique gravement lésé, Potiphar pouvait traiter Joseph avec bonté dans la prison par égard à ses bons antécédents (20) et aussi parce qu'il n'avait pas grande confiance dans sa femme (19). Les véritables difficultés, réellement insurmontables, sont celles que se sont créées les critiques eux-mêmes par suite de leur penchant à désagréger les passages les plus unis. En raison de la séparation absolue qu'ils admettent entre les Ismaélites et les Madianites, contrairement au sens exact de XXXVII, 28 (voyez plus haut les considérations sur ce passage), ils se sont enlevé toute possibilité de reconnaître, dans le verset 1 de notre récit, une reprise du dernier verset du chapitre XXXVII, reprise indispensable après l'interruption causée par l'épisode de Juda et Tamar (chap. XXXVIII), et ils ont été forcés de le rattacher, en dépit de toutes les invraisemblances, au verset XXXVII, 28, qui mentionne en dernier lieu les Ismaélites; et comme une aberration en amène toujours une autre, ils ont été obligés de déclarer que, dans XXXIX, 1, le membre de phrase פוטיפר סריס פרעה שר

הטבחים, qui figure déjà dans xxxvii, 36, a été interpolé par le compilateur afin de rétablir l'harmonie entre B et C, mais que, dans la conception originale de C, Joseph a été vendu à un simple particulier égyptien convenablement désigné par איש מצרי, désignation, ajoutent-ils, qui est absolument insignifiante à côté de celle qui précède (Dillm.). Nous voilà, comme partout ailleurs, placés en face d'une fraude littéraire réfléchie, commise par un triste conciliateur qui, bête et insouciant, au lieu de biffer tacitement les mots איש מצרי, les conserve a côté de son interpolation qui dit au contraire que le maître de Joseph était un haut officier de la cour. Mais poursuivons. Dès le moment que le simple Égyptien appartient à C et Potiphar à B, il manque complètement ce que Joseph a fait pour mériter la faveur de ce dernier, puisque, dans tout le passage xxxix, 2-xl, 2, il n'est fait mention que de l'Égyptien plébéien ; mais ce qui est autrement grave, c'est de rencontrer au verset 20 cette grosse absurdité qu'un simple particulier ait mis son esclave, cru plus ou moins coupable, dans une prison réservée aux officiers du roi. Ces deux considérations, formant une éclatante *reductio ad absurdum* de l'hypothèse documentaire, n'ont pas ébranlé la confiance des critiques. Pour atténuer la première difficulté, on affirme que les expressions ויהי איש מצליח (2), וישרת אתו (4) et 6 *a* ont été empruntées par C à B ou tirées de B par le compilateur. S'ils avaient dit, comme ils le font très souvent, que ce compilateur a purement et simplement retranché cette partie de B, ou bien que C et B étaient si complètement d'accord sur le genre de service rendu par Joseph à son maître que le texte de C ne laissait rien à désirer à cet égard, nous n'aurions pas encore été en mesure de leur prouver le contraire ; ce sont les commodités inhérentes à leur méthode. Quant à la grosse absurdité de faire mettre Joseph par un simple roturier dans la prison réservée aux intimes serviteurs du roi, ils la baptisent simple inconvénient (*Inconvenienz*, Hupf., Dillm.) et l'attribuent au compilateur, le bouc émissaire qui est chargé de toutes les incongruités dont on hésite à charger les auteurs primitifs. N'insistons pas. Naturellement, les difficultés précitées s'évanouissent comme une ombre au soleil lorsqu'on laisse le texte dans la plénitude de son unité.

La qualification איש מצרי indique que Potiphar n'était pas un étranger pourvu d'un nom égyptien, comme cela s'est passé pour Joseph (XLI, 41). L'auteur a puisé cette donnée à la source qui lui a livré le nom propre Potiphar. D'autre part, en conformité avec XXXVII, 25, 27-28, l'auteur a employé l'ethnique ישמעאלים, qui comprend aussi les Madianites dans le langage populaire (Juges, VIII, 24). Potiphar, faiblement convaincu de la culpabilité de Joseph, a placé celui-ci dans la prison particulière aux officiers royaux qu'il avait dans sa maison et dont il était probablement l'inspecteur général. A l'abri de cette protection latente, Joseph, à force d'activité et d'intelligence, réussit à gagner la faveur du chef de la prison (שר ביח הסהר), et, sur la recommandation de celui-ci, l'inspecteur trouve bon de mettre Joseph à la disposition de deux hauts fonctionnaires royaux qui y sont incarcérés jusqu'à ce que le roi ait pris une décision sur leur sort (XL, 3-4). Dans tout cela il y a une pièce unique, sans juxtaposition ni soudure.

4. — *Joseph interprète les songes des deux serviteurs royaux* (chap. XL).

L'origine unique de ce récit est généralement reconnue par les critiques, qui l'attribuent à l'auteur B, lequel, paraît-il, tient beaucoup aux songes. Comme la plupart des auteurs bibliques y tiennent tout autant, j'en conclus que le sigle B équivaut à A et C. Cette équation résulte aussi de cette circonstance que les huit mots qui terminent le verset 3 sont presque entièrement calqués sur le passage analogue de XXXIX, 20, qui, quoi que disent les critiques, appartient certainement à l'auteur primitif lequel serait, d'après eux, C. Ces savants avouent eux-mêmes que des indices linguistiques particuliers n'existent pas dans ce chapitre et que le nom divin אלהים convient à la situation sans autre portée. M. Wellhausen fait cependant remarquer, dans les versets 3-4, 6, 8, 11, 15, 17, 19, le manque du suffixe verbal qui distingue B de C. Comme cette règle a beaucoup d'exceptions, comme par exemple XX, 13, et que l'emploi du suffixe verbal se trouve au verset 38 de ce chapitre, nous ne

pouvons attribuer une valeur quelconque à cette circonstance. Les références à xxxix, 20 et suiv , qui se trouvent dans 3 *b*, 5 *b* et 15 *b*, prouvent l'unité rédactionnelle de ces deux chapitres et ne doivent pas être regardées comme des interpolations opérées par le rédacteur, ainsi que les critiques l'affirment si bénévolement. Pour l'origine de ces pièces interpolées, les critiques l'assignent unanimement à C et en concluent que cet auteur avait un récit semblable sur ces événements. Mais alors il paraît bien singulier que le rédacteur, qui commençait le récit selon le document C, se soit subitement ravisé pour le terminer par celui de B. Je pense que les pièces de B pouvaient également faire le service de la concordance, comme celles de C dans B. Du reste, il n'existe aucune trace d'interpolation dans ce chapitre. Le passage 5 *b* vient d'une note marginale d'un exégète se rapportant au mot שניהם. Sur le sens de la phrase כי גנב גנבתי מארץ העברים il a été dit tout le nécessaire plus haut.

5. — *Les songes de Pharaon et l'élévation de Joseph* (chap. XLI).

L'accord est à peu près complet parmi les critiques sur l'unité originaire de ce chapitre avec le précédent, dans lesquels ils voient une œuvre de B en gros. Dans certains cas, comme dans la seconde relation des songes (17 et suiv.), ils supposent l'existence d'interpolations prises à C, savoir : תאר (18 et suiv.) en face de מראה (2-4), רק (10 et suiv.) en face de דק (3 et suiv.), מלא (22) en face de בריא (5), pendant que les versets 7 et 23 accumulent toutes ces expressions. Ils n'admettent cependant pas que C constitue la base de ces passages, ils pensent seulement que ce document y a été fortement exploité. De pareilles affirmations découlent de sentiments personnels qui ne peuvent réclamer la moindre autorité. On y relève d'abord cette idée étroite qui ne permet pas à l'auteur d'employer des synonymes quand et où il lui plaît. Ensuite, on ne comprend point comment le rédacteur ne s'est pas aperçu de la bigarrure qu'il introduisait par ses interpolations qui n'of-

frent, d'ailleurs, aucune utilité imaginable. Il est du reste entendu que B et C avaient des récits semblables, et comme Knobel attribuait ce chapitre presque tout entier à A, notre équation A = B = C ne sera pas si facilement repoussée.

6. — *Les frères devant Joseph, leur humiliation et leur châtiment* (chap. XLII).

L'unité de ce chapitre avec le chapitre précédent n'est pas contestée par les critiques, et l'étiquette B qu'ils lui appliquent importe fort peu. Les références aux songes de Joseph (6, 9 = XXXVII, 3-9) et à l'intercession de Ruben pour lui (22 = XXXVII, 21) sont évidentes; toutefois, je ne trouve pas dans XXXVII le rôle de Ruben comme le guide des frères (contre Dillm.). Comme fils aîné, il devait offrir ses services avant les autres, mais Jacob, qui n'avait pas oublié sa conduite immorale (XXXV, 22), ne les accepte pas et accorde sa confiance à Juda (XLIII, 8). Les critiques, il est vrai, assignent le chapitre XLIII à C, mais nous verrons plus loin avec quelles raisons. Pour établir une distinction sensible entre B et C, auteur présumé du chapitre XXXVII, ils rappellent l'emploi de certains mots qui ne se rencontrent pas chez C, mais c'est là un argument bien mince. Ainsi, ילד, terme caressant, cadre mieux que נער dans 22, et, de plus, le נער de XXXVII, 2, est pris dans un sens adjectival. L'usage du nom civil יעקב (1, 4, 29, 36) est bien en place dans une pièce où le nom de la Divinité n'est mis que dans la bouche d'un (supposé) Égyptien (18); שק étant un terme général pour « sac », soit de grande, soit de petite dimension ou cilice (XXXVII, 34), peut parfaitement alterner avec אמתחת (de מתח, « étendre »), qui désigne particulièrement un gros sac, et même le remplacer tout à fait. Aussi voyons-nous שק et אמתחת figurer côte à côte au verset 27, et le dernier seul dans le verset suivant, qui, dans l'idée des critiques, grâce au nom אלהים, doit être assigné à B. Naturellement, comme ce passage et les suivants dérangent leur calcul, ils recourent à l'hypothèse des interpolations, ce remède infaillible contre toutes les infirmités du système. Peu

de personnes se heurteront à ce que l'auteur qualifie au début Joseph האיש אדני הארץ (30, 33), et plus tard האיש seul. Quant aux termes משמר (17, 19), « maison d'arrêt », כלנה (36), צרה (21), זכר (9), ils manquent tellement de couleur qu'ils ne peuvent constituer aucun critère littéraire. Enfin le mot צרה (25) n'est pas l'équivalent de מזון : l'un signifie « provisions casuelles », l'autre « nourriture quotidienne ». Enfin les interpolations supposées dans certains versets ne sont pas de nature à entraîner la conviction. 2 *a* n'est nullement inutile à côté de 2 *b*, c'est un des innombrables spécimens de redondance populaire du style de la Genèse, et le verbe ויאמר, qui se trouve en tête, marque, comme c'est fréquemment le cas, la continuation du discours. Pour 4 *b*, qui revient encore au verset 38 et dans XLIV, 29, Dillmann admet lui-même la possibilité qu'il ait été pris à B par C, en d'autres mots que C pouvait en faire usage sans contrarier son goût littéraire, et, s'il en est ainsi, il faut prouver que cette locution appartenait à B seul. Le droit de B sur le verset 5 est admis à cause de l'expression בני ישראל, mais ce nom national est bien en place à côté de הבאים, qui désigne les diverses peuplades de Chanaan. Nous ne voyons pas non plus que ce verset soit entièrement superflu : dans aucun passage précédent il n'était question du Chanaan en particulier. Les critiques eux-mêmes ne sont pas sûrs si le verset 6 appartient en entier ou en partie au document C ou même à un document différent : ils reconnaissent en même temps que l'arrivée des frères auprès de Joseph doit avoir été aussi annoncée par B. Nous les prenons au mot et nous conservons le verset intact. Le terme שליט, qu'ils considèrent comme très tardif, se trouve déjà en assyrien. Dans le verset 7 ils sont pris des mêmes scrupules; tout au plus pensent-ils assigner à C la phrase ויכרם ויתנכר אלהם, sans nous dire toutefois comment B devait exprimer la même idée. L'emploi de אכל au lieu de בר, au verset 10, ne justifie nullement la prétention de l'attribuer à un auteur différent. On ne peut rien construire sur ce que, d'après le verset 27, un seul des frères a trouvé son argent dans le sac, tandis que, d'après XLIII, 21, la trouvaille a été faite par tous ensemble; on ne doit pas s'attendre à une exactitude d'huissier

dans les récits populaires, et il n'est vraiment pas nécessaire d'attribuer au rédacteur de fortes opérations chirurgicales pour faire voir la terreur des frères au verset 28 par la découverte simultanée de l'argent de chacun ; cette terreur est suffisamment motivée par le profond abattement où ils se trouvaient par suite d'avoir été pris pour espions et d'avoir vu l'un d'eux arrêté et gardé comme otage. Fait remarquable, le mot שקו se trouve dans ce passage en même temps que אמתחת, et on ne peut s'en débarrasser qu'en supposant une interpolation. Comme le verset 37 est, selon ces savants, la fin de l'extrait de B, on ne sait plus si, d'après cet auteur, Jacob a accepté la garantie de Ruben, ni quand et dans quelle circonstance. Les critiques font eux-mêmes cet aveu, qui est peu favorable au système qui attribue au rédacteur l'arbitraire le plus effréné. Je ne m'explique pas comment la réponse de Jacob (38), qui ne parle pas de Siméon, se rapporte mal au verset 26 où il en est question (Dillm.) : la phrase כי אחיו מת והוא לבדו נשאר en explique bien la vraie portée. La perte de Benjamin entraînera la disparition de toute la postérité rahélide, tandis que la perte de Siméon, qui était déjà père de six enfants (XLVI, 10), serait beaucoup moins nuisible à la lignée de Lia. Ce dernier point, Jacob le laisse sous-entendu et ne le dit pas formellement, ce qui est bien naturel. L'affirmation que, dans la rédaction de C, le verset 38 n'était pas une réponse à l'offre de garantie (37), mais seulement à l'avis qu'ils ne pourraient plus revoir Joseph sans Benjamin (W.), est absolument gratuite, car la phrase précitée serait, dans ce cas, parfaitement oiseuse. Ajoutons que cet avis ne se trouve que dans le chapitre suivant (3) ; donc, sans bouleverser tout l'ordre du récit et opérer de nouvelles dissections, la réponse contenue au verset 38 ne peut pas s'y rapporter. Les mêmes savants cherchent enfin à justifier l'usage de ארץ כנען par B et C dans ce récit, en disant qu'il forme antithèse avec l'Égypte ; c'est reconnaître inconsciemment le tort qu'ils ont eu de l'attribuer exclusivement à A ou à R dans les récits précédents de la Genèse, car ces derniers ne l'emploient non plus que pour l'opposer à un pays différent ; sur quelle base peuvent-ils donc distinguer les auteurs ?

7. — *Les frères pour la seconde fois auprès de Joseph et leurs épreuves* (chap. XLIII-XLIV).

Ces deux chapitres sont presque les seuls parmi les longues pièces de la Genèse dont l'unité soit généralement admise par les critiques. Ils les assignent cependant non à l'auteur du chapitre XLII, d'après eux B, mais à celui de XXXIX ou C. La raison de ce subit retour du rédacteur à un texte si longtemps délaissé n'étant pas donnée, il faut donc leur en faire crédit; soit. Quant à la distinction elle-même, elle repose en partie sur des observations lexicographiques dont nous avons démontré plus haut l'exagération ou l'erreur, en partie sur cet argument que de nombreuses particularités de détail touchant le voyage diffèrent considérablement de ce qui est raconté dans les chapitres précédents. C'est, on le voit, une affirmation implicite, mais très nette, que le fameux rédacteur conciliateur n'a pas concilié du tout; mais passons aux prétendues contradictions. Tout lecteur non prévenu trouvera que le fait de ne pouvoir se présenter (litt. « voir la face ») à Joseph sans amener Benjamin avec eux, annoncé par Juda dans XLIII, 3, 5, et XLIV, 36, ressort clairement de la menace de les mettre à mort (XLII, 20) comme convaincus d'espionnage (*ibid.*, 16) s'ils n'accomplissent pas cette condition. Tout le monde sait également que le premier soin d'un magistrat consiste à établir l'état civil de l'accusé. Cela a naturellement eu lieu pour les frères de Joseph tenus pour des espions (*ibid.*, 9-14, 14-20), et le sujet du verset 13 n'est que le résumé des renseignements donnés par les frères à cette première instruction; doit-on se montrer étonné d'en trouver quelques détails dans XLIII, 7, XLIV, 19-20? Sur XLIII, 21, on peut lire ce que j'en ai dit dans le paragraphe précédent. Dans XLII, 15, l'auteur ne rapporte pas formellement la réponse des frères à Joseph, qui leur demandait d'amener Benjamin; le plus simple bon sens indique qu'ils ne devaient pas écouter cette injonction sans présenter à Joseph la difficulté de déterminer leur vieux père à se séparer de son cher petit Benjamin. Qu'y a-t-il de singulier que cette

observation soit explicitement rappelée dans le discours de Juda (XLII, 22)? Ni dans XXXVII, 26, ni dans XLIII, 3, il n'y a trace de la suprématie de Juda sur ses frères; Ruben, comme aîné, parle le premier suivant l'usage constant de toute famille bien élevée en Orient, et ce n'est que lorsque sa proposition est désapprouvée que la parole est prise par les frères plus jeunes, et, comme Siméon et Lévi, à l'occasion de la peine à infliger à Joseph dont traite le premier passage, et Lévi seul dans le récit du second passage, gardaient le silence, Juda arriva à son tour et eut la chance que ses propositions furent acceptées. On peut regarder son succès comme un témoignage d'estime et de confiance, mais de suprématie point de trace. Je ne crois pas que la rédaction de nos deux chapitres, analogue à celle des chapitres précédents qu'ils attribuent à C soit d'une valeur sérieuse, l'appartenance de ces passages à C étant des plus contestables. Nous avons déjà dit ailleurs, en thèse générale, que les considérations de style ne mènent à aucun résultat certain dans les anciennes littératures. Ainsi, par exemple, l'expression נחש figure aussi bien dans XLIV, 5, 15, que dans XXX, 27 que l'on assigne à C. Dans XLIII, 14, on trouve même le titre אל שדי qui, d'après l'opinion générale des critiques, appartiendrait exclusivement à A. Il est naturellement facile d'échapper à la difficulté en y supposant une interpolation faite par le rédacteur; ce qui est difficile, c'est de motiver cette interpolation absolument inattendue. Dans le même verset, l'expression אחיכם אחר, « votre autre frère », faisant allusion à Siméon, proteste énergiquement contre la prétention de ces critiques que le récit de C ignorait l'emprisonnement de Siméon, et ils sont de nouveau obligés de considérer ce mot gênant comme une nouvelle interpolation de R. Avec un tel procédé, rien ne résiste, mais c'est bien loin de la méthode vraiment scientifique. Le comble du sans-gêne est pratiqué dans XLIII, 23, où le narrateur annonce formellement la délivrance de Siméon; ce passage est de nouveau déclaré interpolation! Croie qui voudra.

8. — *La découverte et l'invitation au transfèrement en Égypte* (chap. XLV).

Ce récit, nous affirme-t-on, repose entièrement sur un fonds de B, sauf certains termes ou phrases insérés par le rédacteur qui les aurait empruntés à C. Mais la certitude de ces exceptions n'est que très faiblement appuyée. Ainsi Dillmann ne décide pas si 1 *b* vient de C ou bien de la scène introductive du document B, et 1 *a* lui-même n'est attribué à C qu'à cause du mot ויתאפק. Il semble pourtant que le lexique de B n'est pas encore découvert pour que l'on sache exactement que ce vocable n'existe pas. Au verset 2, ils relèvent une contradiction avec le verset 16, mais pour l'apercevoir il faut une acuité de sens que ne possède pas le simple mortel. Celui-ci trouvera tout bonnement dans l'un, que la maison de Pharaon avait entendu Joseph pleurer, dans l'autre, que la maison de Pharaon apprit la nouvelle de l'arrivée des frères de Joseph. Où est la contradiction? Que ces critiques cherchent à se débarrasser des passages des versets 4 et 5, disant que Joseph a été vendu par ses frères, nous le comprenons bien, puisque cette donnée détruit de fond en comble leur affirmation tant de fois réitérée que C ignorait cette circonstance. Nous avons relevé plus haut la source de cette erreur. Le verset 7 serait trop surchargé, mais pourquoi en rejeter la faute sur le rédacteur plutôt que sur l'auteur primitif? Dans son Commentaire, Dillmann ne dit que sous réserve que 7 *b* peut être une interpolation mutilée d'une phrase de C. Du reste, la leçon probable du seul mot inadéquat de ce verset a été donnée dans mon commentaire. Le verset 13, bien qu'il constitue une presque entière répétition du verset 9, marque admirablement l'ardent désir de Joseph de revoir son père aussitôt que possible, et convient mieux à l'auteur primitif qu'à un compilateur. Quant au nom de ישראל qui figure au verset 28, il cadre pleinement dans la circonstance heureuse de la découverte du fils si longtemps pleuré; et la preuve c'est que, dans le verset précédent où le patriarche aperçoit pour la première fois les voitures envoyées par Joseph, l'auteur emploie le nom de יעקב. Cette explication

me paraît incomparablement plus naturelle que l'admission d'auteurs différents pour ces deux versets si intimement liés l'un à l'autre, et où un compilateur ne se serait pas fait le moindre scrupule d'égaliser les noms propres dont la différence dérange considérablement l'harmonie de sa compilation. Sur les désignations de גשן et ארץ רעמסס, voyez plus loin. La question de Joseph העוד אבי חי (3) est on ne peut plus naturelle au moment où, en se découvrant à ses frères, il devint pour eux un nouveau personnage, et l'on comprend bien qu'il se soit informé de nouveau si son père vivait encore, car la première affirmation des frères à ce sujet (XLIII, 28) laissait encore place au doute en raison du caractère d'étranger qu'il avait alors à leurs yeux. J. HALÉVY.

Notes pour l'interprétation des Psaumes.

(*Suite*[1].)

PSAUME LXVI.

Verset 3. יכחשו לך איביך : « tes ennemis mentent à toi », c'est-à-dire : ils n'osent pas manifester leur hostilité envers toi.

Verset 6. שם doit être avec le sens de temps : « alors » (comparez XXXVII, 13), allusion au passage de la mer Rouge.

Verset 7. אל ירומו est au mode indicatif, malgré la présence de אל ; comparez אל יחסר המזג (Cantiques, VII, 3).

Verset 12. Le mot לרויה qui suit le verbe ותוציאנו a déjà causé de l'embarras aux anciens traducteurs. Les Septante offrent l'atténuation καὶ ἐξήγαγες ἡμᾶς εἰς ἀναψυχήν = V. *et eduxisti nos in refrigerium*, ce qui est modifié par Luther en : ***aber du hast uns ausgeführet und erquicket***. Je pense avec la Pešitta que לרויה est dû à une altération de לרוחה : « mais

1. Voir le fascicule d'octobre 1893, p. 289-302, le fascicule de janvier 1894, p. 1-12, le fascicule d'avril, p. 97-101, le fascicule de juillet, p. 215-223, le fascicule d'octobre, p. 289-307, le fascicule de janvier 1895, p. 25-53, le fascicule d'avril, p. 130-146, le fascicule de janvier 1896, p. 20-42, le fascicule d'avril, p. 120-149, et le fascicule de juillet, p. 225-244.

tu nous a retirés dans un lieu vaste ou commode », ce qui constitue une image usitée dans la Bible.

Verset 16. מֵחַ, au pluriel מחים est un adjectif formé de מֹחַ, « moelle ». — קטרת a ici le sens de « morceau de graisse, grillé sur le feu ».

Verset 17. Comme adverbe פִּי a le sens de בְּפִי, « par ma bouche ». — Au lieu de ורומם, le contexte exige ורומו, « et son exaltation ».

Verset 18. La leçon אם ראיתי ne saurait être exacte. Il faut lire אם ראה et rapporter le suffixe à אדני, ou bien lire שִׂמְתִּי, « j'ai placé ».

Verset 20. La phrase לא הסיר תפלתי וחסדו présente des incohérences aussi bien par suite de la différence entre la prière et la bienveillance, que par la divergence des suffixes, il faut lire sans aucun doute צדקתו וחסדו.

TRADUCTION

1. Saluez avec joie Élohim, habitants de toute la terre,
2. Psalmodiez son nom honoré,
   Joignez la glorification à sa louange.
3. Dites à Élohim : Que tes œuvres sont merveilleuses,
   Devant ta puissance tes ennemis se dérobent par la dissimulation.

***

4. Prosternés, tous les hommes psalmodient,
   Oui, ils psalmodient ton nom.

***

5. Allez voir les œuvres d'Élohim,
   De celui qui fait d'étonnants prodiges pour les fils de l'homme.
6. Il a changé la mer en terre sèche,
   Il a fait passer à pied (sec) le fleuve,
   Là, nous nous sommes réjouis en lui.

***

7. Dès l'éternité, il règne par sa puissance;
   Ses yeux regardent les peuples;
   Quelle défaite pour les impies!

***

8. Bénissez notre Dieu, ô peuples,
   Et élevez la voix de sa louange,

9. C'est lui qui a affermi notre âme dans la vie
Et n'a pas laissé chanceler notre pied.

*
* *

10. Car tu nous as éprouvés, ô Élohim,
Tu nous as purifiés comme on purifie l'argent.
11. Tu nous as mis dans un cachot,
Tu nous as serré les reins avec un lien.

*
* *

12. Tu as placé un homme (vil) au-dessus de nos têtes,
Nous avons passé par le feu et l'eau,
Mais tu nous as fait sortir dans un espace large...

II

13. J'entrerai dans ta maison avec des holocaustes,
Je t'acquitterai les vœux
14. Que mes lèvres avaient promis,
Que ma bouche avait annoncés dans ma détresse.

*
* *

15. Je t'apporterai des holocaustes gras,
Avec des morceaux grillés de béliers;
Je préparerai des bœufs, des boucs.

*
* *

16. Venez, écoutez, vous tous qui craignez Élohim,
Je vous raconterai ce qu'il a fait pour moi.
17. C'est Élohim que ma bouche proclame;
Son exaltation est toujours sur ma langue.

*
* *

18. S'il avait remarqué une tache dans mon cœur,
Le Seigneur ne m'aurait pas écouté;
19. Mais Élohim m'a exaucé,
Il a fait attention à la voix de ma prière.

*
* *

20. Béni soit Élohim qui ne m'a jamais laissé manquer
Ni de sa justice, ni de sa bienveillance.

L'unité de ce psaume est bien douteuse. Le passage 1-12 exprime la reconnaissance du peuple envers Dieu qui l'a sauvé après l'avoir éprouvé par de grandes souffrances que lui infligea un chef tyrannique, à la grande joie des renégats, situation qui convient bien à la fin de l'exil de Babylone (ver-

sets 12 et 7, avec Isaïe, XLIII, 2 et LXV, 2 et suiv.). La seconde partie, versets 13-20, a un ton personnel, celui d'un riche particulier qui apporte au temple d'abondants sacrifices pour avoir été sauvé d'un grand danger. Il va sans dire qu'un sujet pareil peut appartenir à toute la durée du temple.

PSAUME LXVII.

Verset 3. לדעת, « pour savoir », c'est-à-dire pour que l'on sache.

Verset 5. Le mot בארץ ne convient guère dans ce contexte, lisez בצדק, « avec justice ».

TRADUCTION

2. Élohim nous fera grâce et nous bénira,
Il nous montrera toujours une face brillante
3. Afin que sa justice soit connue dans le monde,
Son salut au milieu de toutes les nations.

***

4. Les peuples te loueront, ô Élohim,
Les peuples te loueront autant qu'ils sont.

***

5. Les nations se réjouiront et entonneront des cantiques,
Car tu juges les peuples avec équité
Et tu diriges les nations avec justice.

***

6. Les peuples te loueront, ô Élohim,
Les peuples te loueront autant qu'ils sont.

***

7. La terre a donné ses produits,
Élohim, notre Dieu, nous a bénis.
8. Élohim nous a bénis
Et tous les confins de la terre le vénéreront.

Le sujet de ce psaume est trop général pour que l'on puisse lui assigner une date même approximative. Les appels aux autres peuples de s'associer à la louange du Dieu d'Israël se présentent fréquemment chez les anciens prophètes.

Psaume LXIX[1].

Verset 4. מְיַחֵל, faute évidente pour מְיַחֵל, « d'attendre ».

Verset 5. Toutes les anciennes versions rattachent la particule אז au verbe אָשִׁיב, mais cela n'offre pas de sens satisfaisant. Il vaut mieux lire מאז et reporter ce mot au verbe précédent גָזַלְתִּי, « ce que je n'ai jamais volé, je dois le restituer ».

Verset 14. On regarde ordinairement עֵת רצון comme un adverbe de temps : « à un moment propice »; il convient beaucoup mieux d'y voir l'objet de תפלתי : « quant à moi, la prière que je t'adresse, ô Yahwé, veut obtenir (de toi) un moment favorable ».

Verset 15 Le mot מִשֹּׂנְאַי ne peut figurer entre מטיט et ממעמקי מים; il faut évidemment lire מְשׁוֹאָה, « de la fosse ».

Verset 17. L'expression כי טוב חסדך n'offre point de parallélisme avec la comparaison suivante כְּרֹב רחמך; on est tenté de corriger כְּגֹדֶל חסדך, « d'après la grandeur de ta bienveillance ».

Verset 19. Je ne crois pas qu'on puisse attribuer à למען le sens antithétique de « en dépit » ; je propose de lire מֵעֹשֶׁק אֹיְבַי, « de la violence de mes ennemis »; cf. psaume CXIX, 134.

Verset 20. Le mot צוֹרְרָי ne va pas très bien dans ce contexte; le parallélisme avec חרפתי, etc., exige plutôt צרותי, mes angoisses, mes souffrances ».

Verset 21. ואנושה; la racine נוש est une variante de אנש, « être faible » ; comparez l'éthiopien ንኡስ, « être petit, dans l'âge de l'enfance ».

Verset 23. Impossible d'admettre l'exactitude de la leçon ולשלומים, mot visiblement destiné à former parallélisme avec שלחנם; la lecture adoptée par les Septante, וּלְשִׁלּוּמִים suivi de la conjonction (καὶ εἰς ἀνταπόδοσιν καὶ εἰς σκάνδαλον = V. *et in retributiones et in scandalum*), ne remédie à rien. J incline à proposer la correction וּמִשְׁכְּנוֹתָם, « et leurs demeures ».

1. Le psaume LXVIII, auquel il a été consacré une étude particulière dans la *Revue des études juives*, paraitra dans le second volume des *Recherches bibliques*.

Verset 27. Le psalmiste est partisan de la doctrine d'après laquelle les maux qui accablent les justes ont pour but de leur faire expier les anciens péchés commis plus ou moins involontairement par eux. D'après ce principe, les persécuteurs de ces derniers sont doublement coupables : d'abord, par leur iniquité elle-même; en second lieu, par la cruauté particulière qu'ils déploient en augmentant les souffrances des gens qui sont déjà frappés par la Divinité. — Le verbe ספר, régissant la préposition אל, a le sens de « ajouter, augmenter ».

Verset 28. אל יבאו, « qu'ils n'entrent pas », c'est-à-dire qu'ils ne participent pas.

Verset 31. בתודה, « par un cantique d'action de grâces »; il ne s'agit pas ici du sacrifice de ce nom, comme on le voit au verset suivant.

Verset 32. משור פר juxtaposition équivalant à משור ומפר. — מקרן מפרים autre juxtaposition équivalant à בעל קרנים ופרסות ; pour ces formes verbales, voyez Lévitique, xi, 3-7, et Deutéronome, xiv, 4-8.

Verset 33. Au lieu de ראו lisez ראו et תשמחו au lieu de ישמחו, en conformité avec le suffixe de לבבכם.

Verset 34. אסיריו est une expression elliptique pour אסירי תקותו, ceux qui sont liés par l'espérance qu'ils ont en lui.

TRADUCTION

2. Sauve-moi, Élohim, car les eaux sont montées jusqu'à l'âme.
3. Je suis enfoncé dans la vase profonde sans pouvoir me tenir,
Je suis plongé dans le fond des eaux
Et les vagues débordent sur moi.

*
* *

4. Je suis las de crier, ma gorge s'est séchée,
Mes yeux se consument dans l'attente de mon Dieu.

*
* *

5. Mes ennemis gratuits sont plus nombreux que les cheveux de ma tête,
Les ennemis qui sans cesse veulent ma perte sont innombrables,
Je suis obligé de rendre ce que je n'ai jamais pris.

*
* *

6. Élohim, tu connais mes fautes,
Mes culpabilités ne te sont pas cachées.
7. Que ceux qui espèrent en toi ne soient pas honteux de moi, Seigneur Yahwé Ṣabaot,
Que ceux qui te recherchent ne rougissent pas de moi, Dieu d'Israël.

***

8. Car c'est pour toi que j'ai supporté la honte,
Que la rougeur m'a couvert la figure.
9. Je suis devenu un étranger pour mes frères,
Un intrus pour les fils de ma mère.

***

10. Car le zèle pour ta maison me consume,
Et je suis accablé des blasphèmes qu'on t'adresse.

***

11. Si en jeûnant je pleure isolé, on m'en fait des reproches ;
12. Si au lieu d'un habit, je me revêts d'un sac,
Je deviens pour eux l'objet de sarcasmes.
13. Ceux qui sont assis à la porte s'entretiennent de moi,
Je suis le sujet des chansons des buveurs de vin capiteux.

***

14. Quant à moi, la prière que je t'adresse, ô Yahwé, sollicite un moment de répit;
Élohim, exauce-moi par ta grande bonté ;
Ton secours est le seul réel.

***

15. Retire-moi de la vase pour que je n'y enfonce entièrement,
Je veux être sauvé de la fosse et des eaux profondes.
16. Puissent les vagues ne pas m'entrainer,
Puisse le marais ne pas m'engloutir ;
Que le gouffre ne ferme pas sur moi son issue.

***

17. Exauce-moi, ô Yahwé, selon la grandeur de ta bienveillance,
Conformément à ta miséricorde, tourne-toi vers moi.
18. Surtout ne cache pas ta face à ton serviteur,
Car je suis à bout ; exauce-moi sans retard.

***

19. En t'approchant de moi, tu me sauveras ;
Délivre-moi de la violence de mes ennemis.
20. Tu sais que je suis un objet de honte, de mépris et d'opprobre,
Toutes mes souffrances te sont présentes à l'esprit.

***

21. La honte a brisé mon cœur et je suis tombé malade,
J'attends en vain qu'on vienne m'apporter des condoléances,
Je cherche des consolateurs, mais je n'en trouve pas.

***

22. Au contraire, on mêle mon repas d'absinthe ;
Quand j'ai soif on me donne du vinaigre à boire.

***

23. Puisse leur table leur servir de piège,
Puissent leurs demeures devenir des filets pour eux.

24. Que leurs yeux soient privés de la vue,
Défais toujours les liens de leurs reins.

*
* *

25. Verse sur eux ton courroux, que ta colère les atteigne;
26. Que leurs palais soient déserts,
Qu'il n'y ait pas d'habitants sous leurs tentes.

*
* *

27. Car ils ont persécuté ceux que tu as déjà frappés,
Et ils ajoutent à la douleur de ceux que tu as déjà transpercés.
28. Ajoute leur peine sur peine,
Et qu'ils ne participent pas à ta justice.

*
* *

29. Qu'ils soient effacés du livre de la vie
Et qu'ils ne soient pas inscrits avec les justes.

*
* *

30. Quant à moi, pauvre et souffrant,
Ton salut, Élohim, me rendra les forces,
31. Je louerai le nom d'Élohim par les cantiques,
Je le magnifierai par des actions de grâces,

*
* *

32. Cela plaira mieux à Yahwé qu'un bœuf,
Qu'un taureau pourvu de cornes et de sabots.

*
* *

33. Regardez, ô humbles, et réjouissez-vous,
Vous qui recherchez Élohim (voyez) et votre cœur revivra.
34. Car Yahwé exauce les pauvres,
Il ne méprise pas ceux qui s'attachent à lui.

*
* *

35. C'est lui que loueront le ciel et la terre,
Les mers et tout ce qui fourmille en elles.

*
* *

36. Car Élohim délivrera Sion,
Reconstruira les villes de Juda;
On s'y établira comme dans un héritage.
37. Les descendants de ses serviteurs en prendront possession
Et ceux qui aiment son nom s'y établiront à demeure.

Peinture admirable des persécutions subies pendant l'exil de Babylone, de la part des partisans de l'idolâtrie, par les fidèles yahwéistes qu'Isaïe II appelle « ceux qui portent le deuil de Sion », אבלי ציון (Isaïe, LXI, 3). Le psalmiste met dans la bouche de l'ardent patriote qu'il présente comme un type des expressions dans lesquelles les sentiments de dévouement au but sacré côtoient ceux de la haine extrême contre les traîtres

de la cause nationale. Il ne connaît qu'une chose possible, le retour prochain dans l'ancienne patrie.

PSAUME LXX.

Ce Psaume a déjà été analysé plus haut où il est indûment rattaché au Psaume XL et affecté de certaines variantes que j'ai expliquées à l'occasion.

PSAUME LXXI.

Les trois premiers versets de ce psaume sont identiques aux versets 2 et 3 du psaume XXXI, sauf que le texte est ici beaucoup moins correct. Les différences sont les suivantes : 1° au lieu de תצילני ותפלטני on y lit seulement פלטני ; 2° après אונך il y a encore מהרה, suivi de הצילני au lieu de והושיעני ; 3° enfin, la phrase inintelligible לצור מעון לבוא תמיד צוית y est orthographiée לצור מעוז לבית מצודות. On peut donc supposer que notre psaume commençait primitivement par le quatrième verset.

Verset 4. Le mot חומץ est unique dans la Bible, mais il se trouvait originairement dans Isaïe, XVI, 4, où il faut lire חמץ au lieu de המץ. La forme חמץ rend la prononciation populaire de la racine חמס, dont le ס est emphatisé par l'influence du ח.

Verset 6. Phrase imitée du psaume XXII, 10-11, où figure la leçon plus correcte גחי au lieu de גוזי qu'on lit dans ce verset.

Verset 7. Le mot כמופת n'est pas admissible dans ce contexte ; il faut probablement lire כלימה, « objet de honte, d'opprobre ».

Verset 10. Je ne pense pas que la leçon שמרי נפשי ait la signification péjorative qui est exigée dans ce verset ; je préfère שטני נפשי, « ceux qui sont hostiles à mon âme ».

Verset 13. Après יבשו le verbe יכלו ne convient guère ; lire plutôt יִכָּלְמוּ.

Verset 21. ותסב; le verbe סבב a souvent le sens de שוב.

Verset 22. Lisez אודה au lieu de אודך; le complément direct en est אמתך.

TRADUCTION

1. Je me réfugie vers toi, ô Yahwé, puissé-je ne jamais devenir un objet de honte;
2. Sauve-moi par ta justice,
Incline vers moi ton oreille et viens à mon aide.
3. Sois pour moi un rocher protecteur,
Une citadelle pour me sauver;
Car tu es mon roc et ma forteresse.

***

4. Mon Dieu, sauve-moi de la main du méchant,
Du poing de l'inique et du violent.
5. Car tu es mon espérance, ô Seigneur,
Yahwé, tu es mon refuge depuis mon enfance.

***

6. Sur toi je me suis appuyé dès ma naissance;
Depuis que j'ai quitté les flancs de ma mère tu es mon sauveur,
De toi j'ai toujours fait l'objet de ma louange.

***

7. Je suis devenu une horreur pour plusieurs,
Mais toi tu es mon protecteur invincible,
8. Ma bouche est pleine de tes louanges,
J'annonce tout le temps tes œuvres magnifiques.

***

9. Ne me rejette pas au moment de la vieillesse,
Ne m'abandonne pas lorsque mes forces s'évanouissent.
10. Car mes ennemis ont proféré une parole (méchante);
Ceux qui me guettent se sont entendus tous.

***

11. Ils disent : Élohim l'a abandonné,
Courez, vous le prendrez, car personne ne le sauvera.
12. Élohim, ne t'éloigne pas de moi,
Dieu, vole à mon secours.

***

13. Que les adversaires de mon âme soient honteux,
Que ceux qui me veulent du mal soient couverts de honte et d'opprobre.
14. Quant à moi je ne cesserai pas d'espérer,
J'augmenterai encore tes louanges.

*
* *

. Ma bouche racontera ta justice,
Annoncera tout le temps ton salut;
Car je ne saurai jamais en achever le récit.

*
* *

16. Je promulguerai les hauts faits du Seigneur,
Yahwé, je mentionnerai ta justice seule.
17. Élohim, tu m'as instruit dès mon enfance,
Et jusqu'à présent j'ai annoncé tes prodiges.

*
* *

18. Aussi, Élohim, tu ne m'abandonneras pas jusqu'à la dernière limite de la vieillesse,
Afin que j'annonce ta puissance à toute la génération,
Ta puissance à la génération naissante.

*
* *

19. Ta justice, ô Élohim, va jusqu'au ciel,
C'est toi, Élohim, qui fais des prodiges; qui te ressemble?

*
* *

20. Après m'avoir fait sentir d'innombrables souffrances tu m'as rappelé à la vie
Et tu m'as fait remonter des abîmes de la terre.
21. Tu as augmenté mon ancienne prospérité,
Et tu m'as abondamment consolé.

*
* *

22. Aussi, je loue ta vérité par le tambourin, ô mon Dieu,
Je te psalmodie avec la lyre, ô saint d'Israël.

*
* *

23. Lorsque je te psalmodie, mes lèvres exultent
Ainsi que mon âme que tu as délivrée.
24. Ma langue promulgue tout le temps ta justice,
Car ceux qui me veulent du mal sont voués à la honte et au mépris

Prière d'un vieux prêtre persécuté par de puissants ennemis. Il n'y a aucune base pour déterminer l'époque du poème.

Psaume LXXII.

Verset 1. La souscription לשלמה est tirée de la mention de מלך et de בן מלך et ne comporte pas de réminiscence historique. — משפטיך, « tes jugements », c'est-à-dire la faculté de prononcer des jugements.

Verset 2. ועניך, mieux ועניין, « et ses pauvres », c'est-à-dire les pauvres de ton peuple.

Verset 3. L'expression וגבעות בצדקה donne une image incohérente; en considération du parallélisme évident entre הרים et גבעות, il est presque sûr que שלום doit avoir un terme parallèle, ce qui semble autoriser à lire ברכה au lieu de בצדקה: ישא ברכה est une expression très fréquente.

Verset 5. Au lieu de ייראוך le contexte exige ייִרָאֻהוּ, « on le craindra, on l'adorera ». — עם שמש, « avec le soleil », c'est-à-dire aussi longtemps que le soleil existera. — לפני ירח, « devant, en présence de la lune », c'est-à-dire aussi longtemps que la lune apparaîtra.

Verset 6. גז, l'herbe, après avoir été fauchée, a besoin de la pluie pour repousser. — La phrase כרביבים זרזיף ארץ est obscurcie par le mot זרזיף qui ne revient nulle part ailleurs. Il me paraît plus simple de lire כרביבים יַרְוּ ארץ, « comme la menue pluie qui sature la terre ».

Verset 7. Le second hémistiche ne correspond en rien au premier; il est visiblement corrompu, mais je n'ai pour le moment aucune proposition satisfaisante à faire pour le rétablir[1].

Verset 9. ציים, « navigateurs », ne saurait former parallèle avec איביו, « ses ennemis »; à lire צרים, « adversaires ».

Verset 12. משוע, « qui crie, qui se plaint ». — אין־עזר לו est une expression désignant l'homme qui n'est secouru par personne.

Verset 14. דמם, « leur sang », équivaut ici à נפשם, d'après le principe הדם הוא הנפש (Deutéronome, XII, 23).

Verset 15. ויחי forme poétique pour ויחיה; le sujet en est le pauvre. Il est même vraisemblable que ce verbe fait encore partie du verset précédent.

1. Après une nouvelle réflexion, je lis, en partie avec Krochmal, ופרח בימיו צדק יִרֶב שלום עד בלי ירח, « que la justice fleurisse de ses jours, que la paix croisse jusqu'à l'absence de la lune (= à tout jamais) ».

Verset 16. La signification de פסח est obscure; le contexte demande quelque chose comme « abondance », mais l'étymologie n'y est pas favorable à première vue, car le verbe פס offre plutôt une idée de manquement et de disette. Une nouvelle réflexion montre cependant que le sens réel de la racine פסס est « verser, faire couler ». De là, d'une part, « écouler, manquer »; de l'autre, « couler, abonder ». Les mots בראש הרים interrompent la marche de l'idée et le verbe ירעש ne peut se rattacher à פריו. La même incohérence affecte la phrase suivante ויציצו מעיר כעשב הארץ. Je ne vois aucun moyen de rétablir un texte intelligible.

Verset 17. ינון, forme *niphal* de la racine נון, « être nombreux, grand », d'où les mots sémitiques נונא (aram.), *nunu* (as.), نون, « grand poisson, cétacé »; ce mot n'a été conservé dans la Bible que comme nom propre : נון ou נון.

Versets 18-20. Versets ajoutés plus tard par les copistes.

TRADUCTION

1. Élohim, accorde ton jugement au roi,
Ta justice au fils du roi.
2. Pour qu'il juge ton peuple avec justice, tes pauvres avec équité.
3. Qu'il juge les humbles, sauve les pauvres et accable l'inique.

***

4. Que les montagnes portent la paix au peuple et les collines la justice.
5. Qu'ils le vénèrent comme le soleil, comme la lune en toute génération.
6. Qu'il ressemble à la pluie humectant l'herbe coupée,
Aux gouttelettes qui saturent le sol.

***

7. Que le juste fleurisse dans son règne, que la paix abonde à jamais.
8. Qu'il gouverne d'une mer à l'autre,
Du fleuve jusqu'aux confins de la terre.

***

9. Que les adversaires s'agenouillent devant lui,
Que ses ennemis lèchent la poussière.

***

10. Que les rois de Tarsis et des îles lui apportent des cadeaux,
Que les rois de Šaba et Saba lui présentent des hommages.
11. Que tous les rois se prosternent devant lui,
Que tous les peuples lui fassent soumission.

*
* *

12. Car il sauve le pauvre qui réclame,
L'indigent que personne n'assiste.
13. Il a pitié du faible et de l'humble,
Il sauve les âmes des pauvres.

*
* *

14. Il les délivre de la violence et de la rapacité
Et il met un prix élevé pour leur sang.
15. Il fait vivre le pauvre et lui donne l'or de Šaba
Et le pauvre prie pour lui toujours
Et le bénit tout le temps.

*
* *

16. Que la terre abonde en champs de blé,
Qu'au sommet des montagnes les produits brillent[1] comme le Liban,
Que le bétail pullule[2] comme l'herbe de la terre.

*
* *

17. Que son nom dure éternellement, qu'il brille comme le soleil,
Que tous les peuples le bénissent et le félicitent.

Poème composé vraisemblablement en l'honneur d'Ézéchias lorsqu'il monta sur le trône. Le psalmiste espérait que ce règne inaugurerait une époque glorieuse comme celle de Salomon, mais dans un sens plus favorable aux aspirations du parti monothéiste qui avait beaucoup à souffrir sous les gouvernements précédents.

Psaume LXXIII.

Verset 1. Le mot ישראל équivaut ici à l'expression צדיק ou חסיד. Lire avec Ewald et Schorr לַיָּשָׁר אֵל au lieu de לישראל. — La phrase est disposée comme s'il y avait :

אךְ טוב לישר אל
אךְ טוב אלהים לברי לבב

L'idée est celle-ci : il faut être un homme très pieux, doué d'un cœur parfaitement pur pour croire fermement à la bonté divine ; malheureusement, le psalmiste, comme il l'avoue lui-même, ne possède plus cette foi inébranlable, et c'est pourquoi sa conscience se révolte à la vue de la prospérité des méchants.

1. A lire יופיע au lieu de ירעש.
2. Je suppose ויפרצו בְּעִיר au lieu de ויציצו מֵעִיר.

Verset 2. ואני marque le contraste de ses sentiments avec ceux des vrais fidèles. — נטיו רגלי, sous-entendu מדרכך. — שפכו, « ont dérivé, dévié »; l'image est empruntée à l'eau versée qui se disperse dans toutes les directions.

Verset 3. Comme parallélisme à קנאתי, le verbe אראה semble trop faible ; je propose de lire אתאוה, « je désire ardemment ».

Verset 4. Tous les mots de ce verset כי אין חרצבות למותם ובריא אולם sont garantis par les anciennes versions, mais l'interprétation n'en reste pas moins très difficile. Les Septante donnent : Ὅτι οὐκ ἔστιν ἀνάνευσις ἐν τῷ θανάτῳ αὐτῶν, καὶ στερέωμα ἐν τῇ μαστίγι αὐτῶν = V. *Quia non est respectus morti eorum, et firmamentum in plaga eorum*, phrase qui, outre la traduction absolument fausse de חרצבות par ἀνάνευσις = *respectus*, ne dit absolument rien d'intelligible. La Pešitta est plus exacte pour חרצבות, mais l'ensemble de sa traduction ܡܛܠ ܕܠܝܬ ܣܟܐ ܠܡܘܬܗܘܢ : ܘܚܣܝܢܐ ܗܘ ܡܚܘܬܗܘܢ fournit également une phrase incohérente. Luther, qui suit les rabbins, établit pour la première fois un sens supportable en traduisant : *Denn sie sind in keiner Gefahr des Todes, sondern stehen fest wie ein Palast*, « car ils ne sont dans aucun danger de mort, mais se tiennent fermes comme un palais ». Ce n'est cependant que le résultat d'une simple divination qui ne tient aucun compte des exigences grammaticales. Après mûre réflexion, je suis arrivé à la conviction que notre verset ne demande qu'une très légère modification pour rétablir un sens excellent. Mon point de départ est la certitude, attestée par les phrases ambiantes, que la terminaison du mot אולם représente le suffixe de la troisième personne du pluriel, et que le substantif אול, même sans le modifier en איל, mais par le seul rapport avec בריא, doit signifier « force ». Quant au reste du verset, on n'a qu'à séparer le mot impossible למותם en deux mots למו תם, dont l'un appartient au premier hémistiche et l'autre au second. La traduction littérale sera donc : « car il n'y pas de liens pour eux, leur force est intacte et solide ». En d'autres termes : les méchants sont exempts des souffrances qui enlacent et ser-

rent fortement les autres, de manière qu'ils restent toujours indemnes et vigoureux[1].

Verset 6. שִׁית, « parure », est le complément direct du verbe יעטף dont le sujet est חמס, « violence, rapacité ».

Verset 7. Le sens de la phrase יצא מחלב עינמו laisse beaucoup à désirer, car l'augmentation de la graisse ne fait nullement ressortir les yeux. Les Septante ont visiblement supposé la leçon יצא כְּמֵחֵלֶב עֲוֺנֵמוֹ : Ἐξελεύσεται ὡς ἐκ στέατος ἡ ἀδικία αὐτῶν = V. *Prodiit quasi ex adipe iniquitas eorum;* la Pešitta offre à peu près de même ܢܦܩ ܐܝܟ ܬܪܒܐ ܥܘܠܗܘܢ, « leur iniquité sortit comme de la graisse ». Luther s'arrête à la traduction : *Ihre Person brüstet sich wie ein fetter Wanst*, « leur personne se pavane comme un ventre adipeux », sens qui est à peine indiqué dans le texte. Non moins inintelligible est le second hémistiche עברו משכיות לבב. pour lequel nous avons les indications peu satisfaisantes des anciens : διῆλθον εἰς διάθεσιν καρδίας = V. *transierunt in affectum cordis*. La Pešitta donne ܥܒܕܘ ܐܝܟ ܬܪܥܝܬܐ ܕܠܒܐ, supposant la leçon עבדו au lieu de עברו. De même Luther : *sie thun was sie nur gedenken*, « ils font tout ce qu'ils pensent », mais cette traduction va à l'encontre de ce fait que le verbe עבד ne signifie jamais « faire » en hébreu. Je ne trouve pour le moment aucune solution qui soit capable de rendre à ce verset le sens clair qu'il devait avoir primitivement.

Verset 8. Il est impossible d'attribuer au verbe ימיקו le sens de « penser, réfléchir », que supposent les Septante et la Pešitta : διενοήθησαν, *cogitaverunt*, ܐܬܚܫܒܘ. Les rabbins et Luther pensent à la racine מוק, « détruire » : *sie vernichten alles*. Je crois plutôt que ימיקו est une altération de יעמיקו, de עמק, « être profond »; le composé יעמיקו וידברו ברע signifie donc « en bas ils profèrent le mal », ce qui forme un excellent parallélisme avec le second hémistiche עשק ממרום ידברו, « se tenant en haut, ils profèrent des paroles iniques ».

1. Je vois maintenant que cette correction a déjà été proposée par Graetz.

Verset 10. לכן ישוב עמו הלם ומי מלא ימצו למו, encore une phrase remplie d'incohérence, quoique transmise avec peu de variantes par les anciennes versions. Les Septante donnent : Διὰ τοῦτο ἐπιστρέψει ὁ λαός μου ἐνταῦθα καὶ ἡμέραι πλήρεις εὑρεθήσονται ἐν αὐτοῖς = V. *Ideo convertetur populus meus hic*, *et dies pleni invenientur in eis*, supposant ainsi וימי pour ומי et ימצאו au lieu de ימצו. La Pešitta efface ומי et prend מלא pour un adverbe (ܡܠܝܐܝܬ). Luther offre par une simple divination : *Darum fäll ihnen ihr Pöbel zu, und laufen ihnen zu mit Haufen wie Wasser*, « à cause de cela se joint à eux leur populace et ils accourent à eux en groupes comme l'eau ». Je ne sais pas comment remédier à toutes ces difficultés[1].

Verset 12. Le ו marque ici une antithèse : « voici, ceux-là sont des méchants qui jouissent d'une tranquillité éternelle ». Avant השגו חיל, il faut suppléer pour la deuxième fois הנה־אלה רשעים : « regardez, ces méchants-là sont arrivés à la fortune ».

Verset 13. Le mot נקיון désignait primitivement une substance qui servait à enlever les taches ; puis, il a pris par métonymie le sens figuré de « pureté, innocence ». La même évolution a été effectuée par le mot בר qui anciennement se distinguait à peine de בריה.

Verset 15. Ce passage est absolument inintelligible bien qu'il soit transmis par tous les anciens conformément à la leçon massorétique : אם אמרתי אספרה כמו הנה דור בניך בגדתי. En désespoir de cause, les Septante traduisent : Εἰ ἔλεγον. Διηγήσομαι οὕτος· ἰδοὺ τῇ γενεᾷ τῶν υἱῶν σου ἠσυνθέτηκα = V. *Si dicebam : Narrabo sic ; ecce nationem filiorum tuorum reprobavi*, phrase où l'insignifiance se juxtapose à l'erreur de voir dans בגדתי un verbe transitif. La Pešitta se tire d'embarras par un moyen héroïque en rattachant le premier hémistiche du verset 15 au second du verset 16 et en abandonnant tout ce qu'il y a au milieu : ܐܢ ܐܡܪܬ ܕܐܚܘܐ ܐܟܘܬܗܘܢ ܥܡܠܐ ܗܘ ܒܥܝܢܝ. Luther écrit librement et largement : *Ich hätte auch schier so gesagt wie sie ; aber siehe, damit hätte ich verdammt alle deine Kinder, die je*

1. Je pense maintenant que ce verset doit être lu : לכן יעזב עמי אלהים ומי מלא ימצאו למו.

gewesen sind, « j'aurais presque dit comme eux, mais, voici, par cela, j'aurais condamné tous tes enfants qui ont jamais existé ». Si je ne me trompe le remède est bien simple : on n'a qu'à mettre הנה avant כמו et la clarté du verset ne laisse plus rien à désirer : « si je disais : je veux énumérer (tous mes doutes; ponctuer אֲסַפְּרָה, en pause) voici, je serais aussi infidèle que la génération de tes enfants (c'est-à-dire la génération actuelle) ».

Verset 16. זאת se rapporte à la prospérité des méchants énoncée au verset 12. — עמל, « peine », au figuré « chose pénible, difficile ».

Verset 17. Sous la désignation de מקדשי אל l'auteur n'a certainement pas pensé au temple ou aux oratoires ordinaires, mais aux réunions piétistes, où les espérances d'outre-tombe faisaient souvent l'objet des entretiens et où l'on a fini par élaborer le système eschatologique que les légendes talmudiques ont largement développé. C'est dans ces collèges que le psalmiste a reçu la gnose qui lui expliquait le sort final des impies, אבינה לאחריתם.

Versets 18-19. Description de la chute des méchants dans les profondeurs du Šéol et leur anéantissement subit.

Verset 20. בעיר, les Septante ajoutent un suffixe ἐν τῇ πόλει σου = *in civitate tua*, mais l'idée même d'une ville ne convient nullement en cet endroit; il faut sans aucun doute corriger בעיר en כְּעוּר, « comme la balle, la menue paille, la bourre », עור est synonyme de מץ (Daniel, II, 35); l'arabe عُوّار (pl. عواوير) a le même sens.

Versets 21-22. Les formes futures des verbes ont le sens passé. L'idée fondamentale est celle-ci : aujourd'hui que je suis initié au mystère, je sens que mes doutes et mes révoltes intérieures étaient le résultat de mon ignorance absolue, בַּעַר, mieux בְּעִר, parallèle à בהמות.

Verset 25. Après מי לי il faut sous-entendre עמך qui se trouve au second hémistiche.

Verset 26. צור לבבי, « rocher de mon cœur », c'est-à-dire : mon soutien.

Verset 28. Le mot טוב appartient aussi bien au premier qu'au second hémistiche. — Au lieu de מלאכותיך on s'attend à נפלאותיך. Les Septante donnent la périphrase suivante : τοῦ ἐξαγγεῖλαι πάσας τὰς αἰνέσεις σου ἐν ταῖς πύλαις τῆς θυγατρὸς Σιών = V. *ut annunciem omnes prædicationes tuas* (מַלְאֲכִיֹּתֶיךָ) *in portis filiæ Sion*, phrase tirée du ps. IX, 15. Le verset semble s'être terminé par les mots עד עולם ou לעולם ועד.

TRADUCTION

1. Certes, Êl est bon pour l'homme intègre,
Certes, Élohim est bon pour ceux qui ont le cœur pur.

***

2. Quant à moi, mes pieds ont presque fléchi,
Mes pas ont peu manqué de dévier ;
3. Car j'ai envié les malins,
J'ai désiré le bonheur des méchants.

***

4. Aucun lien ne les serre,
Leur vigueur persiste intacte et solide ;
5. Ils ne participent pas aux vicissitudes humaines,
Et ne partagent point les souffrances des autres.

***

6. C'est pourquoi l'orgueil les pare comme un collier,
L'iniquité les enveloppe comme un vêtement orné ;
7. La graisse couvre leur face,
Les pensées de leur cœur sont pleines d'arrogance [1].

***

8. Ils délibèrent à fond le mal,
Ils débitent hautement l'iniquité.
9. Ils dirigent leur bouche contre le ciel,
Leur langue parcourt la terre.

***

10. C'est pourquoi mes contemporains [2] abandonnent Élohim,
Et trouvent aussitôt la plus grande prospérité [3].

***

11. Ils disent : Comment (croit-on) que Dieu le sait,
Que le Très-Haut est doué d'intelligence ?

---

1. Je lis maintenant : יצפה חלב פנמו גבהו משכיות לבם.
2. Littéralement : « mon peuple ».
3. Mot à mot : « et trouvent l'eau d'un (fleuve) plein ».

12. Voici, ces impies jouissent d'une paix éternelle,
Voici, ces impies sont arrivés à la prospérité.

*
* *

13. C'est en vain que je cherche à avoir le cœur pur,
Que je m'efforce d'avoir les mains nettes,
14. Je suis néanmoins incessamment en peine,
Mes tourments se renouvellent tous les matins.

*
* *

15. Si je voulais exposer (toutes ces réflexions),
Je serais déjà aussi infidèle que la génération présente;
16. J'ai bien voulu connaitre cette (énigme),
Elle m'a paru inaccessible.

*
* *

17. Jusqu'à ce que je fusse entré dans les sanctuaires de Dieu.
(Là) j'ai compris le sort final des méchants.
18. Certes, tu les places sur un bord glissant
Puis, tu les précipites dans le gouffre.

*
* *

19. Qu'ils sont vite anéantis !
Ils se sont évanouis plus rapidement que les spectres.
20. Comme un rêve au réveil, Seigneur [tu les fais disparaitre],
Comme de la balle tu rejettes avec mépris leur double.

*
* *

21. Lorsque mon cœur s'aigrissait,
Et que je me donnais des points aux reins,
22. Je n'étais qu'un bétail sans intelligence,
Un quadrupède en ce qui te concerne.

*
* *

23. Car je suis toujours près de toi,
Tu me tiens la main droite;
24. Tu me guides par ton conseil,
Et tu me mèneras à l'honneur.

*
* *

25. Je n'ai pour moi personne dans le ciel
Et je ne veux pas d'autre que toi sur la terre.
26. Ma chair et mon cœur seront consumés,
Mais Élohim sera le rocher de mon cœur et mon lot pour toujours:

*
* *

27. Car ceux-là seuls périssent qui sont éloignés de toi,
Tu anéantis quiconque se détourne de toi.
28. Quant à moi, je suis heureux de la proximité d'Élohîm,
De ce que j'ai mis ma confiance dans le seigneur Yahwé [à tout jamais].

Le psalmiste pose carrément la question relative à l'existence d'une providence morale. La prospérité des méchants d'une part, les souffrances imméritées des justes de l'autre, sont si évidentes que beaucoup de ses contemporains abandonnent la foi de leurs ancêtres pour vivre heureux. Lui-même, rongé par le doute et la jalousie, est bien près de les imiter : sa vertu est cependant sauvée par la doctrine enseignée dans le collège sacerdotal et concernant les rétributions d'outre-tombe. Les méchants sont placés sur un bord glissant et précipités dans un abîme insondable, où leur double avili est anéanti sans retour. Les justes, au contraire, se tiennent constamment à proximité de Dieu, jouissent de sa direction et sont menés à l'honneur. Ces croyances sont identiques à celles énoncées au psaume XLIX, qui spécialisent davantage le sort des habitants du Šéol ; du dogme de la résurrection des morts il n'y a aucune trace dans ces deux poèmes. Comme ce dogme semble avoir été très répandu vers 170 avant l'ère vulgaire (Sirach, XLVIII, 11), ces psaumes sont antérieurs à cette dernière date. C'est tout ce qu'on peut affirmer pour le moment. La mention du temple (17) défend déjà de le placer à l'époque macchabéenne, tandis que la prospérité parfaite des méchants empêche de penser à la période suivante. Grâce à ces limites assez étroites, l'idée que notre psaume soit quelque peu antérieur à la destruction du premier temple a beaucoup de chances d'être exacte.

J. HALÉVY.

(*A suivre.*)

Textes religieux babyloniens

EN DOUBLE RÉDACTION

(*Suite*)[1].

NOTES PHILOLOGIQUES

Col. II, ligne 65. *Ud* prend la signification de « météore », propre au terme phonétique *umu*. — *Shu-ush*, de *ashushtu*, « obscurité » (עשׁשׁ) = *ubbutum* (עוב).

Col. III, lignes 1-3. *Shi*, primitivement « flot, source; couler, courir » (נשׁא), puis « œil » (עין, « source » et « œil »), « face, devant, nez, souffle, etc. » (עין = פנים). — *Gab*, « ouverture, orifice » (נקב). — Ligne 5. *Ash*, chiffre marquant l'unité, exprime l'idée de « intégrité, force complète », *gitmalutu*. — Ligne 7. *Lŭ-kin-gĭ-a*, « hommage-message-passage-fils » = *mar-shipri*, « fils de message, messager ». — *Lil-lal-da-ra*, « Lil-coup (?)-renversement », rend *namtaru* (מחר = בחר), « génie de la mort ». — Ligne 9. *An-nin-ki-gal*, « dieu-dame-terre-grande », joue sur le nom phonétique de la déesse *Nikkal* (נכל, 1re inscription de Nêrab). — Ligne 11. *A-mă-tu*, « eau-vaisseau-entrée » = *amatu* (cf. *amu*, ים), « flot ». — *Un-ma* = *ka-la-ma*, « le tout (כל), le monde, le pays ». — *Nigin* = *nikim* (de *nakamu*, « amasser »), « amas », rend le verbe *iṣṣarradu* pour *iṣtarradu* (צרד?), « verser avec abondance ». — Ligne 17. *Ur-ŭr-ri* = *mashshi'uti*, inintelligible. — Ligne 18. L'idéogramme de *kishshati*, « régions », n'est pas donné. — Ligne 23. *Shaḫ-ne* (*bil*) = « sanglier (*shahu*)-feu » = *li'bu* (להב), « génie en forme de flamme ». — Ligne 33. *An-nin-ib*, « dieu-seigneur-entrailles (?) » semble jouer sur *ninibu*, *nanabu*, « produit, enfant, nom du dieu de la guerre, Adar (?) ». — *E-shar-ra* = *eshiru* (אשׁר), nom du temple de Ninib. — Ligne 35. *Mi* ou *gig*, « nuit »; cf. *gishmi*, « ombre ». — *Shi-in-par-ra*, « œil-il-splendeur » = *mu-*

1. Voir le fascicule d'avril, p. 150-160, et le fascicule de juillet, p. 245-251.

nammirat, « qui fait briller ». — Ligne 37. *Su* (de *sunu*) = *zumru*, « corps »; au lieu de *du*, lire peut-être *ku*, « à ». — Ligne 41. *Zir-zir*, de *zîru*, « inimitié, haine » (זער). — Ligne 43. *Dug-ga* (de *dumug*, « bonté ») = *ṭâbu*, « bon ». — Ligne 46. *Ka+me*, « bouche-parole » (de ימי) = *lishanu*, « langue ». — Ligne 55. *Tu* (de *utû*, אתו) = *eribu*, « entrer ». — Ligne 65. *Lig-ga* (de *li'u*) = *dannu* « fort ». — Ligne 66. *An-pa* (= *nus*) *ku* = *nusku*, « dieu Nusku » (נשך 1re inscription de Nêrab, corrompu dans la Bible en נסרך pour נסוך). — *Luh* ou *lah* (de *lahu*) = *sukkallu* (סכל; cf. נער), « serviteur ». — Ligne 68. *Ki-su-lu-ku gar-ra*, « lieu-bataille (סלק, שלך)-faisant » = *umani*, « guerriers, armée ».

Pl. II, verso. Col. 4, ligne 1. *Ka*, « bouche », rend *rigmu*, « cri, voix ».

TEXTE

W. A. I, IV. Planche II verso, Colonne IV.

8. ĕn an-ki-ba lŭ-ki-ba an-alad ki ba-e
9. munaššir an-e ù ki-tim šêdu munaššir mâti
10. an-alad ki ba šu an-na kit
11. šêdu munaššir mâti ša emuqašu šaqâ
12. šu an-na kit nir (?) du-na an-na kit
13. ša emuqašu šaqâ tallaktašu šaqât
14. te-lal gud ul-ul gud mah-e
15. gallû alpu nakimu ekimmu rabû
16. gud e a a : ekimmu ša bit meš ittanablakkatum : bal-bal-a meš
17. te-lal ur nu tuk VII-na a-meš
18. gallû ša bulta la išû sibitti šunu
19. sal-ka-ga : gunnâ ul idû : nu-un-zu-meš
20. kala-ma : mâtum kima kimi ikammû : ku kim ka+se ka+se-meš
21. kar-ra : ediru ul idû : nu-un-zu-meš
22. kala-ku : ana kala-meš naṭru : šu zi-ga-meš
23. su-bi in-ka+gar-ka+gar-meš mut šur-šur-ra-meš be naq-naq-meš
24. ša širi mušaznin dami ša dau išatti
25. ... alam-bi an-ri-e-ne meš
26. ... bunnanni ša an-meš šunu
27. ĕ an-tul-kŭ-ga uh an-še-tir mu-un si-eš a-an
28. aš biti an-tul-kŭ-ga ša uh (?) an- || duššû
29. te-lal ša-ne-ru tik si-a meš
30. gallû ša raggu malû šunu
31. be ka+gar ka+gar-meš suh nu du-mu meš

32. akil dami la muparkuti šunu
33. nam-ne-ru-ma ù-me-ni-tar ub-da-bi ku nam ba-gur-ru-da
34. mamit tumme šunutima diš dub-ki pathati aa ituruni
35. zi an-na gan-pa-ne-eš zi ki-a gan-pa-ne-eš
36. ka-ka-ma uduk hul-a kam

37. en ša ud-du ša ud-du ša nam-ma uš-bu
38. haâṭu hàiṭu murteddû nin šumšu
39. . . . . kim-ma bi-a an-na kit
40. . . . . ki-tim rihût an-e
41. . . . . kim-ma nu te-mal
42. . . . . kimma an-e
43. . . . . hu-u (?)
44. . . . . . . bi

53. an-nin . . . .
54. an- || bilit
55. hul-dub . . . .
56. ka-ka-ma . . . . kam

57. ěn ur-šaq . . . . meš
58. qarradu . . . . šunu

COLONNE V.

1. a-ri-a aš a meš a-ri-a ba an-na kit tu-ud-da meš
2. ša rihusunu ištanu aš rihut an-anum
3. ibbanû šunu
4. e-ne-ne-ne lil-lal bè-bè meš
5. šunu zakiqu muttašrabiṭuti šunu
6. dam nu tuk meš tur nu tu-ud-da meš
7. aššatu ul ahzu maru ul aldu šunu
8. tur-da nu-un-zu-meš
9. tariktam ul idû
10. ub kur-ra hur-šaq ta ud-du-a meš
11. sisû ša aš šad-i irbû šunu
12. an-en-ki kit šiš-a meš
13. ša an-e-a limnutum šunu
14. gu-za-lal an-ri-e-ne meš
15. guzzalû ša an-meš šunu
16. e-bu-ra lŭ-lŭ-a tar-a du-ba meš
17. sulaâtam dalahi aš tar ittanamzazu šunu
18. ši an-nin-ŭn-gal ur-šaq lig-ga an-en-lil-lal kit mu-un-luh-luh-hi-eš
19. aš mahar an- || qarradu dannu ša an-be ittanallakka šunu
20. zi an-na gan-pa zi ki-a gan-pa
21. zi an-en-zu-na en an-aš-rĭm par-ra kit gan-pa

22. niš an-sin bêl namraṣit lutamatam
23. zi an-bar šaq-mal ubara tar-a sig-ga kit gan-pa
24. niš an-išum nagir suki šaqummi lutamatam
25. su lŭ-er-lu tur an-ra-na ba-ra-an-te-mal-da ba-ra-an-gĭ-gĭ-ne
26. diš su lŭ tur an-šu la tedihhi la kur-kur
27. ši-na be-da a-ga-na be-da
28. diš panišu isi diš arkišu isi
29. ka-ka-ma uduk hul-a kam

TRADUCTION

8-9. Incantation. Faucheur du ciel et de la terre, démon faucheur des pays,
10-11. Démon faucheur des pays, à la force énorme,
12-13. A la force énorme, aux allures énormes,
14-15. Gal, Alap, Nakim, Ekim gigantesque !
16. Ce sont des Ekim qui traversent les maisons ;
17-18. Ce sont sept Gal qui ne reçoivent pas de présent;
19. Qui n'acceptent pas de rançon;
20. Ils brûlent le pays comme le feu;
21. Ils ne connaissent pas la pitié;
22. Ils portent rancune (?) au monde;
23-24. Ils dévorent la chair, retirent le sang et le boivent (?),
25-26. Ils sont le. . . . de l'image (?) des dieux;
27-28. Ils pénètrent dans la maison du dieu de la colline sacrée, foulent l'étable de . . .;
29-30. Ce sont des Gal pleins de méchanceté;
31-32. Ce sont d'incessants buveurs de sang.
33-34. Serment, confonds-les pour qu'ils ne retournent pas aux lieux fermés (? que j'habite) !
35. Rappelez-vous le serment du ciel, rappelez-vous le serment de la terre!
36. Exorcisme Uduk mauvais.

37-38. Incantation. Espion, espion, destructeur quel qu'il soit,
39-40. . . . . terre, perturbation du ciel,
41-42. . . . . . . comme le ciel

(10 lignes perdues).

53-54. La déesse . . . dame de . . .
55. Qui disperse le mal . . .
56. Exorcisme . . . . . .

57-58. Incantation. Ce sont des guerriers . . .

COLONNE V.

1-2-3. Ceux-là qui bouleversent sans cesse, qui sont nés du bouleversement du ciel,

4-5. Sont des torrents qui se répandent;
6-7. Ils ne prennent pas de femme, ils n'engendrent par d'enfants,
8-9. Ils ne connaissent pas la tendresse.
10-11. Ce sont des chevaux élevés dans les montagnes;
12-13. Ils sont les ennemis du dieu Yau;
14-15. Ils sont les agents des dieux;
16-17. Perturbateurs des rues, ils se tiennent dans les places publiques;
18-19. Ce sont eux qui marchent devant Nergal, puissant guerrier de Bel.
20. Rappelle-toi le serment du ciel, rappelle-toi le serment de la terre!
21-22. Rappelle-toi le serment de Sin, seigneur de puissance!
23-24. Rappelle-toi le serment d'Iš, qui détruit les montagnes élevées!
25-26. N'approche pas du corps de l'homme fils de son dieu et ne lui fais pas de mal!
27-28. Pars de devant lui, pars de derrière lui!
29. Exorcisme « Uduk méchant ».

J. Halévy.

(*A suivre.*)

Le Vœu de Jephté.

Le récit du vœu de Jephté (Juges, xi, 30-40) forme sans conteste un des épisodes les plus dramatiques du livre des Juges. L'intérêt en est encore augmenté par la nature énigmatique de certaines expressions de la narration. Au premier aspect, et c'est là que s'est arrêtée l'impression de la plupart des exégètes, Jephté voua à l'autel de Yahwé celui qui sortirait le premier de chez lui à sa rencontre lors de son retour victorieux de la guerre contre les Ammonites. Lorsque, après avoir vaincu les ennemis, le hasard lui amena sa fille unique, cette dernière s'offrit elle-même à l'accomplissement du vœu de son père. Mais de quelle façon cet accomplissement s'est-il fait? Les interprètes sont là-dessus peu d'accord entre eux. Les docteurs talmudiques rejettent unanimement l'idée que la fille de Jephté ait été sacrifiée; les exégètes modernes admettent au contraire qu'il y eut un sacrifice humain, et ils invoquent à l'appui de cette opinion la fréquence des sacrifices d'enfants qu'on signale chez plusieurs peuples de l'antiquité (Iphigénie en Aulide), notamment chez les Carthaginois, les Moabites et les Hébreux eux-mêmes à une certaine époque. Cependant, en ce qui concerne les Hébreux, il faut remarquer

que ces sacrifices non seulement sont considérés par les auteurs bibliques comme une action abominable, mais que, suivant le témoignage formel de ces auteurs, ce culte sanguinaire s'adressait aux dieux étrangers du polythéisme, jamais à Yahwé, le Dieu unique de la foi prophétique. Quelques-uns pensent néanmoins que, même en admettant l'illégitimité des sacrifices humains dans la religion prophétique, un cas pareil pouvait arriver exceptionnellement dans une province éloignée du sanctuaire central et chez un homme tel que Jephté, dont la jeunesse s'était passée à l'étranger et qui fut longtemps le condottière d'un ramassis de vauriens adonnés au brigandage. A cela on peut toutefois objecter que, s'il en était ainsi, le narrateur de cet événement n'aurait pas manqué d'exprimer tout au moins sa désapprobation de l'intrusion dans le culte de Yahwé d'une cérémonie sanglante du paganisme. Si une telle action est au moins explicable par la grossièreté et la rudesse du personnage, le silence de l'écrivain biblique devient tout à fait inexplicable.

D'autre part, l'hypothèse contraire présente, elle aussi, de très sérieuses difficultés. On peut même affirmer que les obscurités deviennent encore plus épaisses quand on fait abstraction du sacrifice humain. Dans ce cas, quelle était la portée exacte du vœu de Jephté et quel sens faut-il attribuer aux termes si clairs cependant : « Celui qui sortira des portes de ma maison à ma rencontre lorsque je reviendrai en paix de chez les Ammonites, appartiendra à Yahwé et je l'offrirai en holocauste[1] »? Comment méconnaître qu'il s'agit d'un sacrifice réel? L'exécution du vœu présente également des points obscurs. La jeune fille demande un délai de deux mois pour pleurer « sur sa virginité[2] », expression qui semble impliquer qu'elle était destinée à rester vierge sans pouvoir jamais contracter un mariage, mais, outre que cette coutume semble étrangère à la Bible, elle semble même être absente du vœu de Jephté. Enfin, on ne comprend guère la raison d'être de la coutume populaire que l'auteur y rattache, savoir l'habitude prise par les filles de la localité de pleurer sur les montagnes de Galaad quatre fois par

1. Juges, XI, 31.
2. *Ibidem*, 37, 38.

an sur le sort de la fille de Jephté, ce qui suppose qu'elle a été victime d'un grand malheur.

Comme on le voit, les raisons pour et contre le sacrifice réel se balancent à peu près. Le doute pouvait encore durer indéfiniment et nous laisser dans une perplexité inextricable. En face d'un état de choses aussi embarrassant, j'ai voulu en avoir le cœur net et j'ai soumis le texte hébreu à un nouvel examen. A mon grand étonnement, j'ai acquis aussitôt la conviction que les obscurités que je viens de relever ont leur source dans la traduction inexacte d'une petite particule, et que l'idée que la fille de Jephté a été réellement sacrifiée doit être définitivement abandonnée.

Comme base de cette recherche, il est indispensable de prendre les prescriptions du Pentateuque au sujet des vœux relatifs à un être humain. D'après le Lévitique, XXVII, les animaux aptes au sacrifice qui sont voués à Yahwé acquièrent un caractère sacré et appartiennent au temple, c'est-à-dire aux prêtres officiants, mais si l'objet du vœu est un animal inapte au sacrifice ou une personne humaine, qui est dans le même cas, celui qui fait le vœu doit payer une somme fixe d'après l'âge et le sexe des objets. Cette loi semble être l'effet des circonstances nouvelles qui se sont formées après la centralisation du culte de Yahwé à Jérusalem. Alors il était impossible de se servir en nature des individus consacrés par un vœu. Antérieurement, lorsque les lieux du culte particulier se trouvaient disséminés à profusion sur toute l'étendue de la Palestine, ces individus pouvaient être personnellement employés au service des temples locaux. La consécration de Samuel en offre un exemple des plus instructifs. En vertu d'un vœu fait par sa mère, le jeune Samuel devient attaché au temple de Silo comme serviteur du grand prêtre Élie. Au temps de Jephté, il existait sans aucun doute un sanctuaire à Miṣpa de Galaad, ainsi qu'il ressort des Juges, XI, 11, où la convention entre Jephté et les anciens de Galaad est dite avoir été conclue, לפני יהוה במצפה. La même destination était également réservée aux animaux inaptes aux sacrifices, consacrés à Yahwé par suite d'un vœu : ils faisaient partie du bien des prêtres officiants et ne pouvaient pas être employés par des laïques. Ce préambule

suffit à nous faire expliquer le sens exact du verset qui relate le vœu de Jephté. Comme il a voulu consacrer à Yahwé ceux des siens qui se présenteraient devant lui à son retour de la guerre, les objets consacrés seront traités suivant qu'ils seront inaptes ou aptes au sacrifice : les hommes ou les animaux impurs formeront la possession du temple, tandis que les animaux purs serviront de sacrifice sur l'autel. Ces deux catégories de sujets sont entendues, la première par les mots והיה ליהוה, la seconde par והעליתיהו עולה. Le ו qui précède le dernier verbe n'est pas une simple conjonction, mais plutôt une marque de disjonction, comme dans la phrase מכה אביו ואמו מות יומת, « celui qui frappe son père ou sa mère doit mourir ». Le verset en question ne doit donc pas être traduit : « Il sera à Yahwé et je le sacrifierai en holocauste », mais : « Il sera à Yahwé ou je le sacrifierai en holocauste », savoir, dans le dernier cas, si c'est un animal pur. La fin de l'accident a lieu conformément à la coutume religieuse. En apercevant sa fille, Jephté est pris par un chagrin immense, puisque son vœu insensé le sépare pour toujours de sa fille unique qui, devenue hiérodule du temple de Miṣpa, non seulement ne retournera plus chez lui, mais sera obligée de rester toujours célibataire, de façon qu'il n'aura plus de descendants après sa mort. Ce malheur est double, puisqu'il frappe en même temps le père et la fille, qui est aussi condamnée à ne pas avoir d'enfants. On comprend maintenant le profond chagrin de celle-ci, qui exhale sa douleur dans des complaintes durant deux mois, et comment ses souffrances ont pu faire naître la coutume touchante des femmes galaadites de commémorer chaque année ce triste événement. On saisit alors la vraie valeur de la phrase והיא לא ידעה איש, qui suit l'énoncé de l'accomplissement du vœu de Jephté au sujet de sa fille. C'est une remarque intentionnelle ajoutée par le narrateur, non pas, comme quelques-uns le croient, un fait passé et suffisamment connu par les passages précédents, mais un fait ultérieur qui est la conséquence du vœu. La fille de Jephté « ne connut pas d'homme », c'est-à-dire resta vierge toute sa vie. On se rend, enfin, un compte exact de la périphrase « que cette chose me soit faite », יעשה לי הדבר הזה, que l'auteur met

dans la bouche de la jeune fille se résignant au sort qui lui est fait (*ibidem*, 37). S'il s'agissait d'une mise à mort, le narrateur n'aurait pas manqué de se servir de l'expression directe et mieux adaptée à son sujet : הנני אמות, « je suis prêt à mourir », comme dans I Samuel, XIV, 43.

Après avoir dégagé le vrai sens de la narration, il reste encore à établir que le vœu de chasteté plus ou moins temporaire était dans les habitudes des anciens peuples sémitiques. Jusqu'à ce jour, on n'avait signalé aucun fait de ce genre ni chez les historiens ni dans les textes assyro-babyloniens. Certains savants croient même pouvoir refuser aux Sémites un pareil degré de renonciation. Aussi le seul titre d'hiérodule, quand il s'agit de religion sémitique, ne laisse pas d'éveiller dans l'esprit l'idée répugnante d'une débauche sans frein[1]. Que, dans la quantité des hiérodules qui formaient le cortège ordinaire des temples païens, on ait pu trouver des individus indignes de leur haute vocation, c'est un fait que personne ne révoquera en doute, surtout dans la dernière période du paganisme. Dans les temps reculés, la moralité de ces serviteurs consacrés au service du sanctuaire laissait rarement à désirer. Le sens péjo-

1. M. H. Oldenberg (*Die Religion des Veda*, p. 237) compare le réalisme naïf de la déesse védique de l'aurore, Uṣas, avec la sensualité absorbante et raffinée d'Astarté, et trouve que le culte védique est toujours resté étranger à la combinaison sémitique du sanctuaire avec la maison de débauche. C'est le cliché ordinaire d'opinions accréditées par une classe de voyageurs anciens et modernes qui, élevés au milieu d'un relâchement de mœurs considérable, deviennent d'une pruderie farouche dès qu'ils mettent le pied chez une nation étrangère. La littérature babylonienne ignore ces institutions honteuses. Astarté, pas plus que les déesses grecques, n'est un modèle de vertu ; les dieux sont partout au-dessus des convenances sociales ; il faut en prendre notre parti. Mais un poète babylonien n'a jamais été ni assez féroce pour faire broyer chaque matin par un Indra quelconque la seule déesse chaste du panthéon védique, celle de l'aurore, ni assez vil pour inspirer avec dévotion au bestialement immonde Viṣvâvasu l'idée de se dédommager avec une autre femme libidineuse de son renoncement au droit du seigneur qu'il entend exercer sur la nouvelle mariée. Le caractère tardif de ces fantasmagories blasées ne fait du reste aucun doute. Sur les obscénités horripilantes du rituel védique, voyez l'ouvrage précité pages 304, 392, 445, 475, 506, où les choses sont pourtant plus que voilées.

ratif attribué aux mots קדש et קדשה, désignant les hiérodules mâles et femelles chez les écrivains monothéistes qui combattent de toute leur force cette institution, ne saurait prouver le contraire : la haine du polythéisme devait naturellement envelopper dans un haut mépris les institutions de ce culte et les hommes qui lui prêtaient leur concours. Mais, si l'on s'élève au-dessus de ces querelles de partisans irréconciliables, on se garde bien d'admettre d'emblée ces accusations intéressées, et l'on reconnaît que, même aux époques les plus relâchées, un certain nombre d'hiérodules, prenant à cœur leur vocation sacrée, avaient des mœurs irréprochables et menaient une vie pleine de sacrifice et d'abnégation, très peu inférieure à la vie des saints des religions modernes. Heureusement pour nous et aussi pour l'honneur du genre humain, ces conclusions ne sont pas l'effet d'un optimisme exagéré, mais le résultat d'un texte authentique qui nous initie pour la première fois à la vie pieuse et sévère d'une hiérodule syrienne.

Je dois à l'obligeance de M. C. Fossey, membre de l'École française d'Athènes, la copie de l'inscription suivante provenant de Riḫa, au nord de Zaḫlé, en Célésyrie.

> Hocmaea virgo dei Hadaranis. Quia annis XX panem non edidit, jussu ipsius dei, v(otum) l(ibente) a(nimo) s(olvit).
> Deo Hadrani Hocmaea v(otum) s(olvit).

« La lecture est tellement certaine, m'écrit M. Fossey, que je crois inutile de vous donner la copie en caractères épigraphiques. » Le texte ne laisse donc rien à désirer au point de vue de la conservation.

Au sujet de l'origine et du sens, l'inscription est également aussi claire que possible. La rédaction latine prouve, d'une part, que la famille de la jeune fille appartenait à cette classe, assez restreinte en Syrie, de colonies romaines dont le latin était devenu la langue de famille. D'autre part, le nom de l'ordonnatrice : *Hocmaea* = aram. חכמיתא. « la Sage », ainsi que celui du dieu auquel elle s'était vouée : *Hadaran* ou *Hadran* = הָדְרָן, « le Majestueux », qui est connu des écrivains syriens

comme une des divinités du paganisme national, sont foncièrement syro-sémitiques.

Quant à la nature du vœu mentionné dans notre inscription, il n'y a point d'équivoque possible : Hocmaea a été la vierge du dieu Hadaran, c'est-à-dire une hiérodule vouée à son sanctuaire et obligée par cela même de ne jamais contracter de mariage. Ce célibat irrévocable a été accompagné par l'abstention de manger du pain pendant vingt ans. Il est difficile de savoir si la dernière condition était la règle générale des hiérodules syriennes, ou seulement une aggravation exceptionnelle et volontaire de ce cas particulier. Quelle que soit l'alternative à laquelle on s'arrête, une chose est certaine : le célibat obligatoire de l'hiérodule consacrée au service du temple de Hadaran, en Célésyrie.

Ce que nous apprend l'inscription précédente est le meilleur commentaire du vœu de Jephté. Avant la construction du temple de Jérusalem, les sanctuaires de Yahwé comportaient l'ordre des hiérodules faisant vœu de vivre dans un célibat perpétuel. Déjà le tabernacle mosaïque du désert paraît avoir eu pour le service extérieur une quantité considérable de religieuses (הצבאת אשר צבאו פתח אהל מועד), qui avaient donné leurs miroirs de cuivre poli pour la fabrication du bassin destiné aux ablutions des prêtres (Exode, XXXVIII, 8). Cette institution se retrouve au temple de Silo, où l'atteinte à la chasteté de quelques-unes de ces femmes commise par les fils du grand prêtre Éli a été la cause de l'exclusion de toute leur famille du haut sacerdoce (I Samuel, II, 22). Le temple galaadite de Miṣpa a dû aussi en posséder un certain nombre. La fille de Jephté s'est jointe à elles à contre-cœur et seulement pour ne pas manquer de respect à son père. A cela près, elle a été la sœur spirituelle de la pieuse Hocmaea de Riḫa.

J. HALÉVY.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES POUR L'HISTOIRE D'ÉTHIOPIE

Règnes de Ya'qob et Za-Dengel (1597-1607).

A la mort de Sarṣa-Dengel (1597), le trône passa à l'un de ses fils, Ya'qob, âgé de sept ans. Ce prince régna pendant six ans, après lesquels il fut détrôné par ses troupes désignées sous le nom de Querbân, et un gouverneur, Za-Selâsê, et déporté dans l'Enâryâ. Ceux-ci mirent à sa place Za-Dengel, petit-fils de Minas (1603).

Za-Dengel fit la guerre aux Libans, dans le Godjam et aux Agaws appelés Ambas-Gamas. Il avait à son avènement fait publier un édit obligeant, contrairement à l'usage, tous les gens appelés sous les armes à payer leurs impôts. Cet édit mécontenta Za-Selâsê, ainsi que les Querbân et les Mizân, qui se révoltèrent contre lui. Ses soldats l'abandonnèrent et s'enfuirent sur leurs chevaux, mais Za-Dengel, qui avait été élevé dans un monastère, ne savait pas monter à cheval. Il tomba entre leurs mains et fut tué à Bârtchâ, dans le Dambya, après avoir régné un an (1604). Son corps, après avoir été outragé par trois soldats, fut transporté à Dak, où il fut enterré, et le râs Za-Selâsê resta maître du pouvoir.

Il rappela de l'Enâryâ l'ancien roi Ya'qob et le remit sur le trône. Mais Susnyos ou Seltân-Sagad, qui devait régner plus tard, commençait à se former un parti. Il livra bataille à Za-Selâsê et le vainquit. Il vainquit également le roi Ya'qob dans une première rencontre, puis, dans un second combat contre lui, il remporta une nouvelle victoire. Ce fut à cette époque que mourut Ya'qob (1607).

Je me borne à ce simple résumé d'après les textes éthiopiens qui suivent. M. René Basset, en publiant le ms. 142 de la Bibliothèque nationale de Paris, qui présente une lacune à cet endroit, a fait de l'histoire de cette période un exposé complet et détaillé qui sera toujours consulté avec fruit[1]. D'un autre

1. René Basset, *Études sur l'histoire d'Éthiopie*, p. 119 et suiv.

côté, M. Conti Rossini a joint à son mémoire des notes explicatives auxquelles il sera bon de se référer[1]. Moi-même, je possède quelques documents, je ne dirai pas inconnus, mais inutilisés jusqu'ici, que je dois à l'obligeance de M. Pereira et dont je me propose de tirer parti plus tard si les circonstances le permettent.

Le ms. 141 de la Bibliothèque nationale ne contient qu'une courte notice sur les règnes de Yaᶜqob et de Za-Dengel. Celle du manuscrit publié par M. Guidi[2] est encore plus laconique. Je reproduis en entier ces deux extraits.

Pour avoir un récit plus complet des événements, je me suis reporté au ms. 143 qui est une compilation des grandes chroniques éthiopiennes. Le texte que j'en ai tiré est plus étendu que les précédents; il est de tous points conforme à celui de M. Conti Rossini dont je donne les variantes.

Ms. 141, fol. 26 v° : ወእምዝ ፡ ነግሠ[3] ፡ ወልዱ ፡ ያዕቆብ ፡ እንዘ ፡ ወልደ ፡ [ሐርጎ ፡] ፳ዓመት ፡ ወነበረ ፡ በመንበረ ፡ አቡሁ ፡ ፳ዓመት ። ወበ፳ዓመት ፡ ሠዓርዎ ፡ እመንግሥቱ ፡ ወአግዓዝዎ ፡ እናርያ ፡ መኳንንተ ፡ እለ ፡ ዘሥላሴ ፡ ወኵሎሙ ፡ ሠራዊት ፡ [ቁርባን ፡] ኅቡረ ፡ በ፩ምክር ። ወእምዝ ፡ አንገሥዎ ፡ ለዘድንግል ፡ [ወልደ ፡ አቤቶ ፡ ልሳነ ፡ ክሶስ ፡ ክህን ፡ ወልደ ፡ ሐዔ ፡ ሚናስ ፡] ፩ዓመተ ፡ እምድኅረ ፡ ነበረ ፡ ውስተ ፡ ቤተ ፡ አባ ፡ ልባዊ ፡ ዘአምኃራ ፡ ወተሞቅሐ ፡ በደቅ ። ወእምአመ ፡ ነግሠ ፡ በ፩ዓመት ፡ ሖረ ፡ ምድረ ፡ ጐዣም ፡ ወተፃብዓ ፡ ምስለ ፡ ሊበን ፡ ወሞአ ፡ ወ

1. Conti Rossini, *Di un Nuovo Codice della cronica etiopica pubblicata da R. Basset*, p. 19 et 23.

2. Ignazio Guidi, *Di Due Frammenti relativi alla storia di Abissinia*, p. 15 et 17.

3. Guidi, *Di Due Frammenti*, etc., p. 15 : ወነግሠ ፡ ወልዱ ፡ ያዕቆብ ፡ ወነበረ ፡ በመንበረ ፡ አቡሁ ፡ መለከ ፡ ሰገድ ፡ ወነግሠ ፡ ፳አመተ ፡ ወበ፳አመት ፡ ሠዓርዎ ፡ እመንግሥቱ ፡ ወአግዓዝዎ ፡ እናርያ ፡ ወአንገሥዎ ፡ ለንጉሥ ፡ ዘድንግል ፲ አመተ ፡ መንግሥቱሰ ፡ ፩ውእቱ ። ወሜጥዎ ፡ ለንጉሥ ፡ ያዕቆብ ፡ ወአንገሥዎ ፡ ዳግመ ፡ ፱አመተ ፡ ወሞተ ፡

ቀተለ ፡ እንበለ ፡ አትርፎ ። ካዕበ ፡ ፀብዖሙ ፡ ለሰብአ ፡
አገው ፡ ዘውእቱ ፡ አንበስጋማ ፤ ወዔወወ ፡ ኵሎ ፡ ንዋዮ ።
ወበውእቱ ፡ ፯ዓመት ፡ ተፃቢዖሙ ፡ ቀተልዎ ፡ ሠራዊቱ ፡ ማ
እከለ ፡ ደምቢያ ፡ ዘውእቱ ፡ ባርጫ ። ወእምዝ ፡ ሜጥዎ ፡
ለያዕቆብ ፡ ወነግሠ ፡ ፪ዓመተ ፡ ወእምድኅረዝ ፡ መጽአ ፡ አ
ቤተ'ኹን ፡ ሱስንዮስ ፡ እምአናዞ ፤ ወተፃብዖ ፡ ምስሌሁ ፡
በምድረ ፡ ጎል ፤ ወሞተ ፡ ያዕቆብ ፡ በዓውደ ፡ ፀብዕ ። ወነ
ግሠ ፡ ሱስንዮስ ፡ .....

En marge, d'une autre main, fol. 27 r° : ምክንያተ ፡ ሞቱ ፡
ለሐፄ ፡ ዘድንግል ፡ ጸብእዎ ፡ (?) ሐራሁ ፡ እለ ፡ ይብልዎ
ሙ ፡ ቊርባን ፡ ወሚዛን ፡ ወራስ ፡ ዘሥላሴ ፡ በምክንያተ ፡
አዋጅ ፡ ዘአንገረ ፡ ወቀተልዎ ፡ በኵናት ፡ በባርጫ ፡ ሠራዊ
ቱሰ ፡ አምሰጡ ፡ (?) ወእቱኒ ፡ ወድቀ ፡ እስመ ፡ ኢየአምር ፡
ተጽዕኖ ፡ ፈረስ ፡ ዘእንበለ ፡ ቅኔ ፡ ወድኅ ፡ ወተገብረ ፡ በ
ቱ ፡ ፫ግፍዕ ፡

TRADUCTION

Ms. 141, fol. 26 v°. — Ensuite régna son fils Ya'qob, fils de Ḥargo, âgé de sept ans. Il resta sur le trône de son père pendant six ans. Dans la septième année, il fut dépossédé de sa royauté et exilé dans l'Enârya par les gouverneurs qui étaient Za-Selâsê et toute la troupe des Qurbân, d'un commun accord. Puis ils firent régner Za-Dengel (fils d'Abêto Lesâna-Kesos, le prêtre, fils du roi Minas) pendant un an, après qu'il eut demeuré dans la maison d'Abbâ Lebawi d'Amḥârâ et qu'il eut été incarcéré à Daq. Après avoir régné une année, il alla dans le pays de Guajam et fit la guerre aux Libans. Il les vainquit et les tua jusqu'au dernier. Ensuite il combattit les gens de l'Agaw qui sont les Anbasgâmâ, et leur prit tous leurs biens. Dans cette première année, ses troupes se révoltèrent contre lui et le tuèrent au milieu du Dambiya, à l'endroit appelé Bârtchâ. Puis ils rappelèrent Ya'qob qui régna deux ans; alors arriva d'Anazo Abêtakhun Susnyos, qui combattit contre lui dans le pays de Gol, et Ya'qob mourut sur le champ de bataille.

En marge : La cause de la mort du roi Za-Dengel fut que ses soldats désignés sous les noms de Qurbân et de Mizân, ainsi que le râs Za-Selâsê, se révoltèrent contre lui à cause du message qu'il avait fait publier par le héraut, et le tuèrent par la lance à Bârtchâ. Ses troupes s'enfuirent, mais lui tomba, car il ne savait pas monter à cheval et ne connaissait que les offices et le chant ecclésiastique. Et on lui fit trois outrages.

Guidi : Ensuite régna son fils Ya'qob. Il s'assit sur le trône de son père Malak-Sagad et régna six ans. Dans la septième année, on le déposséda de son royaume et on l'exila à Enârya, puis on nomma roi Za-Dengel. La durée de son règne fut d'un an. On rappela le roi Ya'qob, qui régna de nouveau deux ans et mourut.

Ms. 143, fol. 181 v° : ወእምዝ ፡ አንገሥዎ ፡ ለ[1]ሐፄ ፡ ያዕቆብ ፡ ሕፃን ፡ ወንዑስ ፡ ዘ፯ዓመት[2] ፡ ወልዱ ፡ ለሐፄ ፡ መለክ ፡ ሰገድ ፡ ዘወለዶ ፡ እምካልእት[3] ፡ ብእሲት ፡ ቀወት ፡ ዘስሜን ፡ እንተ ፡ ትሰመይ ፡ እመቤት ፡ ሐረጎ ፡ ወነግሠ ፡ በተድላ ፡ ወበዘፈን ፡ እስመ ፡ ከነ ፡ ሕፃነ ፡ ወለመደ ፡ ተውኔተ ። ወመጽአ ፡ ራስ ፡ አትናቴዎስ ፡ እምሀገረ ፡ ሢመቱ ፡ ቤገምድር ፡ እስከ ፡ መዲናሁ ፡ ለሐፄ ፡ ያዕቆብ ፡ እንተ ፡ ይእቲ ፡ ቆጋ[4] ፡ ወከነ ፡ ሎቱ ፡ ከመ ፡ መጕዚት ፡ ወበ፯ዓመት ፡ እምዘ ፡ ነግሠ ፡ በሠሉስ ፡ ሠርቀ[5] ፡ መስከረም[6] ፡ ወንጌላዊ ፡ ዮሐንስ ፡ ፪መጥቅዕ ፡ ፳፱አበቅቴ[7] ። በሚ

1. Conti Rossini, *Due Squarci inediti*, etc., p. 19 : ለወልዱ ፡

2. ሕፃን ፡ ዘ፯ዓመት ፡

3. እምካልእ ፡

4. እለንተ ፡ ቆጋ ፡

5. እምዘ ፡ ነግሠ ፡ ሠረቀ ፡

6. በዕለተ ፡ እሑድ ፡ ወንጌላዊ ፡ ሉቃስ ፡ ተፃብዑ ፡ ራስ ፡ አትናቴዎስ ፡ ወሐፄ ፡ ያዕቆብ ፡ በትምኳ ፡ ወተሠይመ ፡ ራስ ፡ ዘሥላሴ ፡ ወበ፯ዓመት ፡ እምዘ ፡ ነግሠ ፡ ሠረቀ ፡ መስከረም ፡ ሠሉስ ፡ ወንጌላዊ ፡ ዮሐንስ ፡

7. ፳፪ ፡ አበቅቴ ፡

ያዝያ ፡ በ፲፫[1] ፋሲካ ። በዝንቱ ፡ ዘመን ፡ ዓመፁ ፡ ሠራዊት ፡ ምስለ ፡ ራስ ፡ ዘሥላሴ ፡ ወሠዓርዎ ፡ ለሐዜ ፡ ያዕቆብ ፡ እመንግሥቱ ፡ እንዘ ፡ ይብሉ ፡ ዝንቱ ፡ ሕፃን ፡ ንጉሥ ፡ ዓብደ ፡ ብዙኀ ፡ ወአግዓዝዎ ፡ ዓሚሮሙ ፡ እናርያ[2] ።

ወአንገሥዎ ፡ ለሐዜ ፡ ዘድንግል ፡ ወልደ ፡ አቤቶ ፡ ልሳነ ፡ ክርስቶስ ፡ ካህን ፡ በዓለ ፡ ቅኔ ፡ ወልደ ፡ ሐዜ ፡ ሚናስ ፡ እምዘ ፡ ነግሠ ፡ ንጉሥ ፡ ዘድንግል ፡ በ፩ዓመት ፡ አንገረ ፡ አዋጅ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ ሰብእ ፡ ሐራ ፡ ወገባር[3] ። ወሖረ ፡ ምድረ ፡ ጐዳም[4] ፡ ወተፃብዓ ፡ ምስለ ፡ ሊበን ፡ ወሞአ[5] ፡ ወቀተለ ፡ እንበለ ፡ አትርፎ ፡ ወከዕበ ፡ ፀብአሙ[5] ፡ ለሰብእ ፡ አገው ፡ ዘውእቶሙ ፡ አንበስጋማ[6] ፡ ወሄወወ ፡ ወአሜሃ ፡ ኮነ ፡ ሥርቀተ ፡ መስከረም ፡ በዕለተ ፡ ረቡዕ ፡ ወንጌላዊ ፡ ማቴዎስ ፡ አበቅቴ ፡ ፱መጥቅዕ ፡ ፲፩በ፳ዕለት ፡ በሚያዝያ ፡ ፋሲካ[7] ። በዝንቱ ፡ ዘመን ፡ ተወጥነ ፡ መንግሥተ[8] ፡ ሥልጣን ፡ ሰገድ ፡ ወሞቱ ፡ ሐዜ ፡ ዘድንግል ፡ ወአቤቶ ፡ ዮናኤል ። ምክንያተ ፡ ሞቶሙሰ[9] ፡ ለሐዜ ፡ ዘድንግል ፡ ተብህለ ። ወበውእቱ ፡ ፩ዓመት ፡ ተፃብዕዎ ፡ ሐራሁ ፡ ለሐዜ ፡ ዘድንግል ፡ እለ ፡ ይብልዎሙ ፡ ቁርበን[10] ፡ ወሚዛን ፡ ወእራስ ፡ ዘሥላሴ ፡ በምክንያተ[11] ፡ አዋጅ ፡ ዘአንገረ ፡ ውእቱ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ ሰብእ ፡ ሐራ ፡ ወገባር ፡ ምድር ። እስመ ፡ አመፀ ፡ ኵሉ ፡ ዜጋሆሙ ፡ ወቀተልዎ ፡ በኲናት ፡

1. በ፲፫ዕለት ፡
2. ወዓሚሮሙ ፡ ዓግአዝዎ ፡
3. ወገባር ፡ ምድር ፡
4. ጐዣም ፡
5. ሞያ ፡ — ፀብያሙ ፡
6 አንበስ ፡ ጋማ ፡
7. አበቅቴ ፡ ፱ ። በሚያዝያ ፡ በ፳ቀን ፡ ፋሲካ ፡
8. ንጉሥነ ፡
9. ሞቱሰ ፡
10. ቊርበን ፡
11. ዝንቱ ፡ አዋጅ ፡

በማእከለ[1] ፡ ደምብያ ፡ ዘውእቱ ፡ ባርሜ ፡ አመ ፡ ፳ለጥቅም ት[2] ። ኃያላንሰ ፡ ሠራዊቱ ፡ አምሰጡ ፡ በአፍራስ[3] ፡ ሙእ ቱሰ ፡ ሐፄ ፡ ዘድንግል ፡ ወድቀ ፡ እስመ ፡ ኢየአምር ፡ ተ ፅዕኖ[4] ፡ ፈረስ ፡ ዘእንበለ ፡ ድኅ ፡ ወድርሰት ፡ ወሙእቱ ፡ ደቀ ፡ መዝሙር ፡ ዘልሕቀ ፡ በደሴተ ፡ ዳጋ ። አቤቶ ፡ ላ እከ ፡ ማርያም ፡ ዘዋልዋጅ ፡ ወድቀ ፡ ምስሌሁ ። ወእምድኅ ረ ፡ ሞተ ፡ ሐፄ ፡ ዘድንጌል ፡ ተገብረ ፡ በቱ ፡ ፲፻፺፬ ። ፩ሐራዊ ፡ አኬደ ፡ ፈረሶ ፡ ለእለ ፡ በድኑ ፤ ወከልኡ ፡ ሐ ራዊ ፡ በሳኒታሁ ፡ ረገዘ ፡ በምዝራጥ ፡ መንገለ ፡ ዓይኑ ። ሣልስኒ ፡ ፩በአለ ፡ ሀገር ፡ ዘበርጬ[5] ፡ አውፅአ ፡ ኀልቀቶ ፡ መቴሮ ፡ አፅባፅቶ ፡ ሶበ ፡ ሐብጠ ። ወእምድኅረዝ ፡ አዘዘ ፡ ራስ ፡ (fol. 182 r°) ዘሥላሴ ፡ ያንሥእዎ ፡ ወአንሥእዎ ፡ ለ ሐፄ ፡ ዘድንግል[6] ፡ ወወሰድዎ ፡ ውስተ ፡ ደሴተ ፡ ደጋ ፡ ወቀበርዎ[7] ። ወነበረት ፡ መንግሥት ፡ በእዴሁ ፡ ለጐራጌ ፡ ራ ስ ፡ ዘሥላሴ ።

ወአምጽእዎ ፡ ለሐፄ ፡ ያዕቆብ ፡ እምእናርያ ፡ ወአንገሥ ዎ ፡ ዳግመ ፡ አሚሃ ፡ ኮነ ፡ ሥርቀተ ፡ መስከረም ፡ በዕለ ተ ፡ ሐሙስ ፡ ወንጌላዊ ፡ ማርቆስ ። አበቅቴ ፡ ፳መጥቅዕ ፡ ፲በ፳ወ፫ዕለት ፡ በሚያዝያ ፡ ፋሲካ[8] ፡ በዝንቱ ፡ ዘመን ፡ ነ ሥእዎ ፡ ድል ፡ ለራስ ፡ ዘሥላሴ[9] ፡ ሐፄ ፡ ሥልጣን ፡ ሰገ ድ ። ዓዲ ፡ በዝንቱ ፡ አበቅቴ ፡ ነሥእዎ ፡ ድል ፡ ለሐፄ ፡ ያዕቆብ ፡ በጨጨሆ ፡ ወቀተሉ ፡ ብዙኃ ፡ ሰብአ ። ወበዳ ግም ፡ ዓመት ፡ ዓርብ ፡ ሠረቀ ፡ መስከረም ፡ በ፸፻፺ወ፱ዓመ ት ፡ እምፍጥረተ ፡ ዓለም ፡ ፩አበቅቴ ፡ ፳፱መጥቅዕ ፡ ወንጌ

1. ማዕከለ ፡
2. La date manque.
3. በፈረስ ፡
4. እስመ ፡ ኢኮነ ፡ ዘየአምር ፡ ተፅዕኖ ፡
5. ፩በዓለ ፡ ሀገር ፡ ዘባርሜ ፡
6. ከመ ፡ ያንሥእዎ ፡ ለሐፄ ፡ ዘድንግል ፡ ወአንሥእዎ ፡
7. ሀየ ።
8. አበቅቴ ፡ ፳ ፡ በ፳ወ፫ለሚያዝያ ፡ ፋሲካ ፡
9. ለዘሥላሴ ፡

ላዊ ፡ ሉቃስ ፡ አመ፩ለመጋቢት ፡ በቀዳሚት ፡ ሰንበት ፡ ገብሩ ፡ ፀብዓ ፡ በጐል[1] ፡ ሐጼ ፡ ሥልጣን ፡ ሰገድ ፡ ወሐጼ ፡ ያዕቆብ[2] ፡ ወአሜሃ ፡ ከነ ፡ ፋሲካ ፡ አመ ፡ ፲ለሚያዝያ ። ወመጽአ ፡ ሐጼ ፡ ሥልጣን ፡ ሰገድ ፡ ወከረመ ፡ በቆጋ ። .....

TRADUCTION[3]

Puis on mit sur le trône le roi Ya'qob[4], qui était un enfant âgé de sept ans. Il était fils du roi Malak-Sagad, qui l'avait eu d'une autre femme[5]... du Semen, appelée princesse Ḥarago. Il régna dans le plaisir et la danse, car c'était un enfant, habitué à jouer. Et le râs Atnâtêwos vint du Bêgameder, la province de sa juridiction, à la capitale du roi, qui était Qogâ, et fut son précepteur. Dans la sixième année de son règne, [maskaram commença un dimanche, temps de l'évangéliste Luc. Le râs Atnâtêwos et le roi Ya'qob combattirent à Temkuâ, et Za-Selâsê fut nommé râs. Dans la septième année de son règne][6] maskaram commença un mardi, temps de l'évangéliste Jean, nombre d'or 2, épacte 28[7]. Dans miyâzyâ, le 13e jour, eut lieu la pâque. A cette époque, les troupes se révoltèrent (d'accord) avec le râs Za-Selâsê et dépouillèrent le roi Ya'qob de sa royauté en disant : « Ce roi enfant est trop insensé ! » Et après l'avoir enchaîné, ils le transportèrent dans l'Enâryâ.

Ensuite ils firent régner le roi Za-Dengel, fils d'Abêto Lesâna-Krestos, (qui était) un ecclésiastique, maître du chant, fils du roi Minâs Dans la première année de son règne, le roi Za-Dengel fit publier par un héraut le message suivant : « Que les

1. በጐል ፡
2. ወከነ ፡ ድል ፡ ለሐጼ ፡ ሥልጣን ፡ ሰገድ ፡ ወሞቱ ፡ ሐጼ ፡ ያዕቆብ ፡
3. Cf. Conti Rossini, *Di un Nuovo Codice*, etc., p. 23 et suiv.
4. C ajoute : « Son fils. »
5. Le mot ቀወት ፡ qui suit pourrait être, comme le pense M. Conti Rossini, une corruption de ዕቁብት ፡ (amh. ቁባት ፡), « concubine », ou bien un nom propre (?).
6. Passage rétabli d'après le ms. de M. C. R.
7. C donne 22.

hommes (soient) soldats et agriculteurs[1]. » Puis il alla dans le Godjam, où il fit la guerre aux Libans. Il les défit et les tua sans en laisser un seul. Il combattit ensuite les populations agaws appelées 'Anbas-Gâmâ et fit des prisonniers. Maskaram commença alors un mercredi, temps de l'évangéliste Matthieu, épacte 9, nombre d'or 12[2]. La Pâque tomba le 5 de miyâzyâ. A ce moment commença le règne de Seltân-Sagad et moururent le roi Za-Dengel et Abêto-Yonâ'êl. La cause de la mort du roi Za-Dengel est ainsi racontée : Dans la première année de son règne, ses soldats appelés Querbân et Mizân, ainsi que le râs Za-Selâsê, se révoltèrent contre lui à cause de ce héraut auquel il avait fait dire : « Que les hommes (soient) soldats et agriculteurs. » Ensuite tous ses sujets se révoltèrent et le tuèrent avec la lance au milieu du Dambyâ, à Bârtchâ, le 6 de teqemt[3]. Les chefs de son armée s'enfuirent sur leurs chevaux, mais lui, le roi Za-Dengel, tomba parce qu'il ne savait pas monter à cheval, ne connaissant que le chant ecclésiastique et les hymnes sacrées. C'était un écolier qui avait été élevé dans l'île de Dâgâ. Abêto La'eka-Mâryâm de Wâlwâldj tomba avec lui.

Lorsque le roi Za-Dengel fut mort, il reçut trois outrages : Un soldat fit piétiner son cheval sur son cadavre ; le lendemain, un autre lui enfonça dans l'œil une lance quadrangulaire ; enfin un troisième, de la ville de Bârtchâ, lui enleva son anneau, après lui avoir coupé le doigt, qui était enflé. Ensuite le râs Za-Selâsê ordonna d'emporter le (corps du) roi Za-Dengel. On le prit et on le transporta dans l'île de Dâgâ, où on l'enterra. Le pouvoir resta entre les mains du gueragais[4] râs Za-Selâsê

1. Mot à mot : « Et travailleurs de la terre ou contribuables de la terre. » Cette phrase, dans sa concision, est peu intelligible. M. C. Rossini l'interprète ainsi : « Que tous les hommes soient soldats et qu'en même temps la terre paye le tribut. » Il fait remarquer que, lorsque les cultivateurs et les paysans étaient appelés sous les armes, leurs terres étaient exemptées de tribut, ce qui était naturel, puisqu'ils ne pouvaient plus les cultiver. L'ordre de Za-Dengel constituait donc une lourde charge ; de là le mécontentement qui éclata plus tard.

2. Cette indication manque dans C.

3. Cette date manque dans C.

4. Originaire du Guêrâgê.

Puis on rappela de l'Enâryâ le roi Yaᶜqob, et on le replaça sur le trône. Maskaram commença alors un jeudi, temps de l'évangéliste Marc, épacte 20, nombre d'or 10[1]; la Pâque tomba le 25 de miyâzyâ. A cette époque, le roi Seltân-Sagad remporta une victoire sur le râs Za-Selâsê. En outre, dans cette même épacte, il vainquit le roi Yaᶜqob à Tchatchaho, et tua beaucoup de gens. L'année suivante, maskaram commença un vendredi, l'an 7099 de la création du monde, épacte 1, nombre d'or 29, temps de l'évangéliste Luc. Le 4 de magâbit, un samedi, le roi Seltân-Sagad et le roi Yaᶜqob se livrèrent bataille à Gual[2]. La Pâque tomba le 10 de miyâzyâ. Le roi Seltân-Sagad vint camper à Qogâ.

J. PERRUCHON.

L'Inscription éthiopienne de l'obélisque près de Matarâ.

L'épigraphie abyssinienne est bien maigre et des découvertes en masse ne sont pas vraisemblables; le peu de nouveau qui se produit de temps à autre sur ce domaine nous en est d'autant plus cher. Nous sommes donc reconnaissant au savant éthiopisant italien, M. Conti Rossini, d'avoir publié dans les comptes rendus de l'Académie des Lincei une note très instructive sur l'inscription éthiopienne trouvée naguère sur un obélisque gisant dans le voisinage de Matarâ. J'espère que les lecteurs de cette Revue seront bien aises d'être mis au fait de cette découverte et de la première tentative de déchiffrement faite par le savant précité.

Nous laissons la parole à M. Conti Rossini :

« A circa un chilometro a sud de Matarâ, መተራ, villaggio dell'Acchele Guzay vicino alla ben nota Senafè, presso la strada che da questa conduce a Barachit e poscia nell' Agamè, il terreno è tutto sparso di pietre, avanzi d'una città che doveva sorgere populosa in quel luogo. Gl' indigeni la ricordano col nome di *Saim*, que è tuttora rimasto al monte vicino, o che da

1. Nombre d'or manque dans C.

2. Gol, dans C, qui ajoute : « Et la victoire fut au roi Seltân-Sagad et le roi Yaᶜqob mourut. »

questo, dimenticata la vera denominazione della città, fu dato alle rovine. I geografi greci non ne fanno menzione. Anche i testi etiopici posteriori finora pubblicati, non parlano d'una città di *Saim:* Matarâ invece figura in un atto apocrifo, attribuito al re Gabra Masqal, di donazioni a favore del convento di Dammo, essendone priore Mattia, primo successore di Zamikâ'êl Aragâwî (secolo VI).

« Fra queste rovine, a circa cento metri a destra della strada, giace a terra spezzato un obelisco. A differenza di vari monoliti aksumiti, questo non ha alla sua base un' ara pei sacrifici, nè termina in punta aguzza; è alto, in tutto, m. 5,50, largo, verso la metà, m. 80. Verso il sommo, esso porta, non, come qualche obelisco dell' antica metropoli abissina, la croce, ma, evidente accenno a culto pagano, un disco, certamente il sole..., cinto inferiormente dalla mezza luna. Questo antico simbolo, trovato impresso anche su pietre imiaritiche conservate nel British Museum, figura altresì sui più antichi aurei etiopici finora conosciuti, che portano la leggenda di Aφιλας..., il quale vuolsi contemporaneo e forse vincitore de Šammar Yuhar'iš salito a trono di Saba e di Raydân fra il 274 e il 281 d. C. Alquanto più basso è incisa una iscrizione in antichi caratteri *gĭʿĭz*. Così del obelisco come dell' iscrizione, aderendo alle cortesi instanze dei capitani R. Perini, addetto al Ministero degli Affari Esteri, e P. Zanardi, commissario d'Asmara, il compianto capitano Antonio Rossini, eroicamente caduto nella battaglia di Adua, rilevava nel passato novembre ed inviava in Italia gli schizzi seguenti. »

Suivent les esquisses de l'obélisque et de l'inscription dont voici la transcription en caractères guĕĕz ordinaires :

ዘሐወለተ | ዘአገበረ
አገዘ | ለአበወሁ | ወሰ
ሰበ | መሐዘተ | አወየ
አለፈነ | ወጸበለነ |

Après avoir fait d'excellentes remarques sur la forme de ces caractères, M. Conti Rossini traduit les deux premières lignes par : « Questo è l'obelisco que fece fare Agaz per i suoi geni-

tori », mais, sur les deux autres lignes, il n'émet que des observations isolées. Pour ma part, la traduction partielle me paraît absolument exacte, sauf le mot **ለአበወሀ**, que j'incline à regarder comme étant au singulier, ce qui force à voir dans **ወሰ** un nom propre. Le premier mot de la 3ᵉ ligne me paraît être l'adverbe **ሶበ**, « quand, lorsque ». Après cette particule on s'attend à un verbe suivi ou précédé d'un complément direct. Comme la 4ᵉ ligne offre même deux verbes pourvus de suffixes de la première personne, singulier ou pluriel, il s'ensuit que les deux derniers mots de la 3ᵉ ligne doivent constituer le complément direct. Si nous étions en présence d'une inscription rédigée dans une langue sémitique du nord, nous aurions traduit d'emblée **መሐዘተ** = מחוזת par « ville, contrée », et nous aurions pris **እወየ** pour un nom de ville, entre autres l'Ava ou Avé (Αυα ou Αυη) des auteurs grecs. Mais en éthiopien, **መሐዘተ** ne peut être que le pluriel de **መሐዘ**, « jeunesse, jeunes gens ». On est donc conduit à faire de **መሐዘተ፡እወየ** un nom propre de femme signifiant « la jeunesse (ou les jeunes enfants) est sa demeure » (**እወያ** de **እወየ** = اوى) et analogue à **ማርያም ፡ ክብራ ፡**, « Marie est sa gloire », etc. Le verbe **አለፈኒ**, « il m'a adjointe », s'y adapte sans difficulté; quant au verbe suivant **ጸበለ**, la première lettre peut être aussi bien un **ጸ** qu'un **ደ** (C. Rossini); dans le dernier cas, on comparera l'éthiopien **ደበለ**, « accueillir ».

Le texte entier semble donc devoir être lu :

ዝሐውልት ፡ ዘአግበረ ፡	Ceci est l'obélisque qu'a fait faire
አገዘ ፡ ለአቡሁ ፡ ውስ ፡	Agaz pour son père Wĕs
ሶበ ፡ መሐዘት ፡ እወያ ፡	Lorsque Mahazât-Ewayâ
አለፈኒ ፡ ወደ(?)በለኒ ፡	Il m'a adjointe et m'a accueilli (?).

L'obélisque paraît avoir été érigé par un jeune homme en l'honneur de son père pour le remercier de lui avoir accordé la jeune fille qu'il aimait et qui appartenait peut-être à une classe inférieure à la sienne. Pour le nom **ውስ**, on le compare aisément au nom royal écrit ΟΥΣΑΣ sur une monnaie éthiopienne.

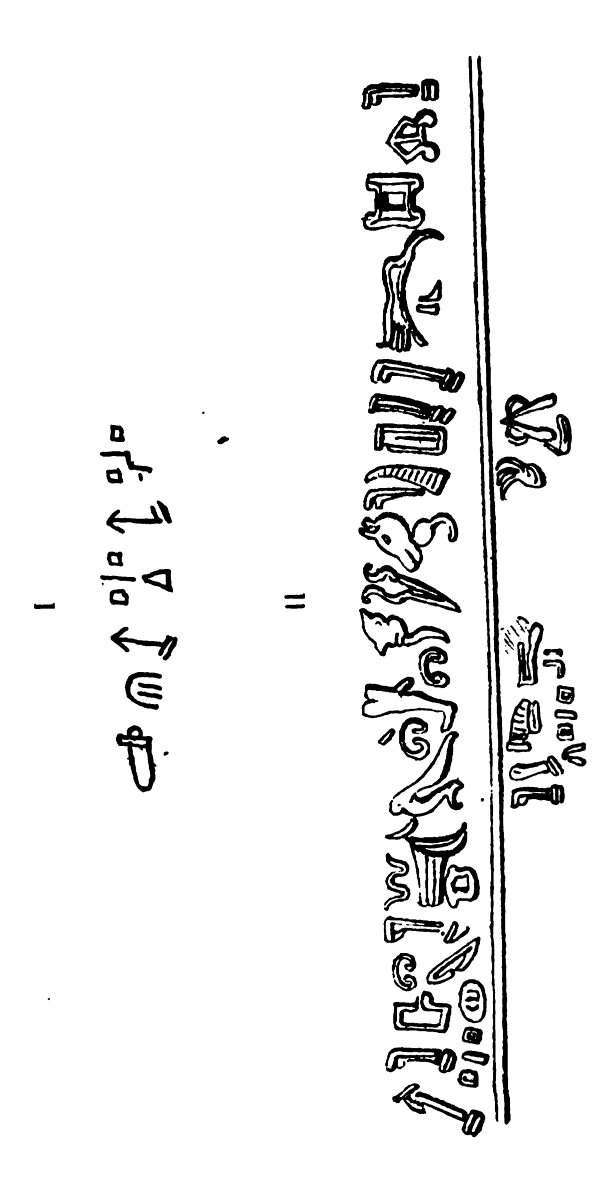
A l'époque où cette inscription a été gravée, l'écriture se dirigeait déjà de gauche à droite, mais la vocalisation n'était pas encore inventée. J. Halévy.

L'Inscription cappadocienne d'Arslan-Tépé.

M. D. G. Hogarth a trouvé en 1894, sur un tumulus nommé Arslan-Tépé, près de Malatia, quelques inscriptions en haut-relief qu'il a publiées dans le *Recueil* de M. Maspero (XVII, 1), et que M. le professeur Jensen a cherché à déchiffrer quelque temps après (*ibidem*, XVIII, 1). Ayant à m'occuper plus loin de la méthode de ce dernier savant, je suis obligé d'examiner moi-même ces textes, afin de voir si les *conjectures* que j'ai jadis avancées sur le déchiffrement des inscriptions connues antérieurement doivent être entièrement abandonnées devant les lectures que propose M. Jensen avec une assurance qui semble défier les contradictions. J'insiste sur l'expression *conjectures*, car ni dans ma pensée, ni dans ce que j'ai écrit sur la matière, je n'ai prétendu donner un déchiffrement réel; je n'ai voulu noter que des remarques jetées au hasard, qui peuvent tomber juste parfois et apporter quelques aperçus utiles. Les observations suivantes ne peuvent réclamer plus d'égards et ne figurent ici que sous bénéfice de vérifications ultérieures.

Le premier groupe, mutilé des deux côtés, en défalquant le premier signe qui est inconnu, offre deux fois les caractères ⊥ ılı, qui ne diffèrent peut-être pas des signes ↑ ılı qui commencent l'inscription d'Ibrîz et qui paraissent signifier soit « image », soit « ce, cette, ceci, cela » (Sayce). Le signe inconnu précité est immédiatement suivi par un cercle ouvert à la base et coupé à l'intérieur par deux traits verticaux. Si l'ouverture était due à une fracture fortuite, on y reconnaîtrait le signe pour « dieu », et alors on serait porté à assigner au triangle au-dessous de ılı la valeur de « déesse », et le groupe tout entier serait : « Dieu-image, déesse-image »; c'est-à-dire : « Image du dieu, image de la déesse », ou bien : « Dieu ceci, déesse cela. » Dans l'un et l'autre cas il s'agirait du couple principal du panthéon cappadocien que représentait le bas-relief, aujourd'hui en partie endommagé.

L'inscription principale consiste en deux lignes d'inégale longueur dont la première est la plus importante; elle se dirige de gauche à droite et contient vingt-neuf signes qui se divi-



sent en groupes dont plusieurs figurent dans les inscriptions d'autres provenances :

Les trois premiers caractères se lisent, d'après mes anciennes conjectures, *î-e-a*, et, s'il n'y avait qu'une variante orthographique de *i-a* ou *e-a*, ce groupe pourrait signifier « image » ou mieux « ce, ceci ».

Le signe suivant semble représenter une tablette ; on peut lui laisser provisoirement cette signification.

Des quatre signes qui viennent après, le premier semble être l'indice de la divinité dont le nom commencerait par *yê*, suivi d'une syllabe inconnue, et se terminerait par la voyelle *e*, qui marque peut-être un cas oblique.

Suit un groupe trilittère auquel j'ai jadis supposé la valeur *hu-ul-la* et le caractère d'un nom propre royal ; faute de mieux, je conserve cette double hypothèse.

Après le nom propre on s'attend, en l'absence d'une filiation, à un attribut indiquant l'origine du personnage. Comme la figure de l'oiseau qui suit revient fréquemment dans les inscriptions de Jérabis, pendant que le nom de *hu-ul-la* est celui qu'offrent les inscriptions de Marʿaš, de Bu'gar-Maden et d'Ibrîz, on incline à voir dans cette figure l'idéogramme de Marʿaš même, sous la forme ancienne *Marqas*(*i*). Les trois lettres qui l'accompagnent, *yê-li-yê* d'après mon ancienne transcription provisoire, seraient une désinence de relation.

On est sur un terrain plus sûr par rapport à la figure humaine et au signe qui la suit ; dans J. 2 ces deux caractères précèdent un nom propre et ne peuvent que signifier « moi ».

Les deux signes qui suivent pourraient être pris pour le nom propre du roi, si ce nom propre ne figurait déjà dans le groupe *hu-ul-la;* la terminaison *ê* n'y est pas non plus très favorable. Ce serait donc un adjectif comme « grand, puissant », se rapportant à l'idéogramme de « roi », qui vient immédiatement après.

Le nom du royaume, d'après mon essai, se lirait *Go-ê-*(*ê*), le *Guê* ou *Quê* des Assyriens. Comme *Marqasi* est désignée comme la capitale du Gamgum, il faudrait conclure que la dénomination *Gué* comprenait, chez les indigènes, en même temps le

Gamgum, qui aurait été primitivement limité au territoire voisin de Marqasi.

Avec le signe suivant, très fréquent à Jérabis et à Mar^{c}aš, doit commencer une nouvelle série de titres, tels que « prince, souverain, seigneur, etc. », et dont ce signe est le représentant.

Les deux caractères suivants seraient ainsi un nouveau nom de pays suivi de la désinence *ê*. Le plus simple serait d'admettre que les deux syllabes qui le composent donnent le nom de la résidence royale Marqasi (ainsi *Mar-qas*), nom qui est ci-devant indiqué par un idéogramme.

Les signes de la deuxième ligne ne sont peut-être pas intacts et nous estimons prudent de ne pas les aborder.

Le sens général de la première ligne serait donc, conjecturalement bien entendu, ce qui suit :

« Cette tablette, consacrée au dieu X, appartient à Hulla le Marqasien, moi, grand roi de Gué, souverain de Marqas. »

Rien n'est certain dans cette version ; l'orientation seule a quelques chances d'être exacte. J. HALÉVY.

Nouvelles Remarques sur les Inscriptions de Nêrab.

Ces inscriptions araméennes, dont l'importance pour l'histoire des langues sémitiques en général et en particulier pour celle de la propagation de l'araméen en Syrie n'a pas besoin d'être démontrée, réclament de nouveau notre attention, aussi bien au point de vue de la fixation correcte du texte qu'à celui de l'explication de quelques mots obscurs. Le premier point ne sera définitivement tranché que lorsqu'on sera en possession d'un bon estampage, le second demandera probablement le concours de plusieurs sémitisants pour en avoir le dernier mot. En attendant, il me semble nécessaire d'en préparer la voie par les remarques suivantes :

1. *Première inscription.*

Dans mon premier essai, j'ai transcrit avec M. Clermont-Ganneau נזרבן par *Nazarbîn*, en supposant dans le second

élément un nom divin *Bîn;* le premier est resté obscur à cause du sens peu satisfaisant que le verbe נזר offre dans cette composition. Je vois maintenant la possibilité d'une autre analyse, à ce que je crois, plus admissible, savoir : *Nin-zir-ibanni*, « la Dame (c'est-à-dire Ištar) crée (*ibanni* = יִבֶן) la postérité (*zir* = זֶרַע) »; le *n* de *nin* a été assimilé au *z* de *zir*. De telle sorte, la transcription exacte de ce nom propre serait *Nizziriban(ni)*. — A la fin de la ligne 7, il semble manquer le démonstratif féminin זא, se rapportant à ארצתא. Par contre, le démonstratif masculin זנא fait visiblement défaut à la ligne 12 après צלמא. — J'ai cité l'ingénieuse idée de M. Clermont-Ganneau qui identifie ארצתא avec ערסתא, « lit funèbre, sarcophage »; on conçoit parfaitement que le ס se soit emphatisé par l'influence du ע, mais l'affaiblissement ultérieur de ע en א est moins vraisemblable. Peut-être y doit-on simplement voir un mot emprunté à quelque dialecte phénicien où il signifiait « sarcophage »; en assyrien *irṣitu*, « terre », signifie bien « tombeau », mais non « sarcophage », à ce que nous sachions jusqu'à présent[1]; or, le verbe הנס, « déplacer », ne convient point en parlant d'un tombeau.

2. *Deuxième inscription.*

Dans ma première note, j'ai fait la remarque que le mot מאנ de la ligne 6 doit être מאני, « vases, effets de ». La chute certaine de ce י final m'a suggéré l'idée que la même lettre doit aussi être tombée à la fin de la seconde ligne, ce qui améliorera considérablement l'interprétation du passage entier. Sur la base de la leçon בצדקתי קדמוה, fournie par la transcription hébraïque que j'ai entre les mains, j'ai été obligé de faire de ces mots une phrase incidente : « par ma justice, on (me) l'a offerte », puisque le verbe שמני qui suit se rapporte sans aucun doute au dieu שהר, qui figure à la première ligne.

1. Je crois me rappeler maintenant avoir vu quelque part l'idéogramme *ki* = *irṣitu* employé dans le sens de « stèle »; ce sens conviendrait très bien à notre passage.

Mais cet alourdissement de la phrase laisse certainement à désirer. En supposant une forme primitive קדמוהי, le sens devient beaucoup plus coulant : « Par ma justice devant lui (c'est-à-dire : par mes services rendus à Šahr dans son temple), il (Šahr) m'a donné une bonne renommée, etc. »

Une fois sur la voie de soupçonner des pertes de lettres du côté gauche de ma transcription, je me suis aperçu que le verbe תעשוק, à la fin de la ligne 8, qui étonne par son orthographe *pleine* et par son manque d'accord grammatical avec le verbe suivant ותהנסני, doit également être restitué en תעשוקני, « qui me violenterais », phrase qui rappelle aussitôt la défense de Tabnit אל תרגזן (l. 4, 6), « ne me trouble pas ». A côté de cette restitution assez évidente, je suis tenté, mais sous toutes réserves, de supposer que le mot בכון qui termine la 5e ligne et que, faute de mieux, j'ai comparé au talmudique כְּוִין, serait à compléter en בכונהם, בכונם, « en étant eux », et rappellerait la forme analogue לכננם, « pour qu'ils soient », de l'inscription d'Ešmunazar (l. 20); le verbe כון constituerait alors un nouvel élément venu du phénicien. Il va sans dire que ces diverses corrections resteront en suspens jusqu'à la publication de la photographie de ces textes; il est cependant à prévoir que quelques-unes seront définitivement confirmées.

Les noms propres qui figurent dans ces deux inscriptions sont en majorité d'origine étrangère. Ainsi les quatre noms נשך, נכל, נרב, נזרבן sont sans aucun doute empruntés à l'assyrien, tandis que les noms vraiment araméens ne sont que deux : אגבר et שהר, et encore ne peut-on affirmer que ces derniers noms propres ne soient pas en même temps phéniciens. Cette observation nous fournit donc une analogie frappante avec ce que l'expérience nous a appris par les inscriptions araméennes trouvées dans d'autres domaines, surtout en Égypte et en pays nabatéen, inscriptions dans lesquelles un grand nombre des noms d'hommes et de dieux sont respectivement d'origine égyptienne et arabo-libyanite. Il paraît donc dès maintenant constaté que les Araméens n'avaient aucune

répugnance à adopter les noms et les cultes de leurs voisins.

Les inscriptions de Nêrab prouvent en outre que, pendant la période assyrienne, l'araméen aimait déjà à se parer de vocables étrangers sans la moindre nécessité, tendance qui a produit plus tard non seulement le passage plus ou moins altéré de centaines de noms communs, mais l'irruption monstrueuse de désinences et de particules grecques dans le vocabulaire syriaque. Nous avons relevé dès le début le phénico-hébraïsme des verbes הנס et חרה, du pronom personnel אח (sans נ moyen), du pronom relatif ש et de la conjonction למען, et nous venons d'y ajouter avec probabilité le verbe כון dans le sens de « être » et, sous quelques réserves, le nom ארצתא[1]. En présence de tant d'éléments phéniciens que les auteurs de nos textes ne sont certainement pas allés chercher en Phénicie, on est presque obligé d'admettre que, dans la région de Nêrab, la langue vulgaire n'était pas l'araméen, mais un dialecte phénicien, ce qui donne à penser que les auteurs précités étaient des prêtres installés par le gouvernement assyrien afin d'y propager le culte de ses divinités nationales, car, malgré sa forme araméenne, שהר est au fond le dieu Sîn des Assyro-Babyloniens. Le fait qu'à Zindjirlî les textes de caractère phénicien que je désigne comme hétéens, côtoient des textes purement araméens, ou plutôt que le même Barrekoub a gravé des inscriptions officielles dans les deux langues, ce fait, dis-je, me semble parler haut en faveur de ma conclusion.

Les analogies de nos textes araméens funéraires avec l'inscription phénicienne également funéraire de Tabnit méritent une mention particulière au point de vue de la rédaction. De ce nombre sont מן אח (N. I, 5; II, 8) = מי אח[2] (T. 3); למען לאחרה (N. II, 7-8), si proche de אל תרגזן (T. 4, 6); l'affirmation qu'on n'a pas mis avec lui des objets d'argent et de cuivre, מאני כסף ונחש (N. II, 6-7), peu différente de « il n'y a ni idoles d'argent, ni idoles d'or ni nuls autres objets de roi »,

1. Voir la note de la page 373.

2. Ce parallèle détruit la supposition émise par J. Derenbourg et d'après laquelle מי serait synonyme de קנמי, « mon adjuration, j'adjure » (*Revue des études juives*, 1887, p. 112).

אי ארלן כסף ארלן חרץ וכל מנם משר (T. 4-5). D'autre part la défense לחהנס ארצתי (N° II, 8; cf. I, 6-8), « ne déplace pas mon sarcophage (?) », rappelle l'expression אל ישא אית חלת משכבי, « qu'il n'emporte pas le sarcophage qui me sert de gîte » de l'inscription d'Esmunazar, 21. Fait remarquable, les inscriptions araméennes de Barrekoub emploient la forme masculine בצדקי, tandis que N. II, 2 offre la forme féminine בצדקתי. Faut-il vocaliser celle-ci בְּצִדְקָתִי, à l'instar du syriaque ܙܕܝܩܘܬܐ? Alors il se pourrait bien que le masculin n'y fût que comme un emprunt fait au dialecte indigène ou hétéen[1].

J. HALÉVY.

1. La plupart de ces considérations ont été faites séparément par M. le professeur Fränkel, qui a bien voulu me les communiquer par une carte postale du 5 août dernier. Je me fais un plaisir de donner ici intégralement la note du savant professeur :

« ארצתא scheint mir dem assyrischen *irzitu* zu entsprechen, das nach Delitzsch in der Bedeutung « Unterwelt » vorkommt. Da liegt « Grab », nicht fern.

« בצדקתי סדמוה (II, 2) übersetze ich « wegen meiner Gerechtigkeit vor ihm (סדמוהי) hat er mich, etc. » (Barrekoub schreibt aber das masculinum בצדקי!)

« Der Sinn in למען לאחרה (II, 7, 8) scheint mir zu sein « damit ich nicht gekränkt wäre, nämlich durch Störung meines Grabesfrieden. » Vgl. in des Tebnêt Inschrift אל תרגזן « erzürne mich nicht » (durch Durchsuchung meiner Grabstätte).

« Ist übrigens die Echtheit der Inschriften absolut sicher? Ich hatte auf den ersten Blick gelinde Zweifel. Die Bedeutung in II, 5 ist mir noch recht unklar. — Sehr auffallend ist auch die plene Schreibung in תעשוק! Das ist eigentlich unerhört...

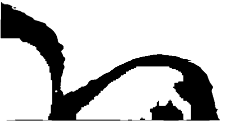
« Die Æhnlichkeit im N° II mit der Tebnêt Inschrift ist sehr merkwürdig. In beiden die Construction mit מן (מי) את! »

BIBLIOGRAPHIE

Keilschriftliche Bibliothek. Sammlung von assyrischen und babylonischen Texten in Umschrift und Uebersetzung. Herausgegeben von Eberhard Schrader. Band III. I und II Hälfte. Band IV. 1892-1896. Verlag von Reuther und Richard. Berlin.

Peu de professeurs arrivent, après de longues années de travail, à pouvoir grouper autour d'eux un noyau d'élèves actifs et intelligents afin d'enrichir en commun le domaine scientifique qui forme leur spécialité. M. Eberhard Schrader est un de ces rares heureux. Initiateur de l'assyriologie en Allemagne, il a réussi non seulement à faire accepter cette nouvelle branche de l'antiquité, en dépit de toutes les attaques de critiques prétentieux qui dictaient, du haut de leur chaire, des lois factices sur la capacité des anciennes races, mais à la faire avancer et à en rendre accessibles au grand public les textes mêmes qui révèlent toute une civilisation inconnue et méconnue. La publication de la Bibliothèque cunéiforme de M. Schrader, dans le but modeste de la vulgarisation, a déjà rendu d'immenses services même aux spécialistes qui la consultent volontiers pour avoir le mot des passages difficiles. C'est que M. Schrader a eu particulièrement la main heureuse dans le choix de ses collaborateurs. MM. L. Abel, C. Bezold, P. Jensen, F.-E. Peiser et H. Winckler se sont déjà fait avantageusement connaître comme assyriologues de grand mérite par des travaux qui sont maintenant entre les mains du public. Partout on aperçoit un progrès considérable sur les anciennes traductions et la partie absolument inintelligible des textes se réduit à bien peu de chose. Notre reconnaissance est principalement due à M. Jensen, qui a serré de près les textes idéographiques de la haute antiquité babylonienne. Il faut seulement regretter qu'à côté d'efforts couronnés de succès dans les traductions, ce savant ait montré un discernement beaucoup moins vigoureux dans la question dite sumérienne ou accadienne. Comme aucun groupe sumérien ne peut être interprété qu'à l'aide de versions assyriennes, de sorte que, partout où ce moyen vient à manquer, les expressions « sumériennes », malgré le grand nombre de ce genre de textes, restent à tout jamais inexplicables; comme, de plus, l'origine assyro-babylonienne d'innombrables valeurs phonétiques et idéographiques ainsi que de l'ordre syntactique des propositions, aussi loin qu'on puisse remonter, est indéniable, n'est-il pas étonnant que M. Jensen s'obstine encore à maintenir la réalité d'une langue et d'un peuple sumériens dont il n'y a pas la moindre trace ailleurs? Il n'admet pas que les inscriptions de *Gu-de-a*[1] se lisent en assyrien comme les inscriptions plus tardives; mais la supposition même qu'on ait écrit dans une langue et qu'on ait lu dans une autre, et

1. Idéogramme signifiant « celui qui annonce »; il représente le nom vrai *Nabû*.



cela pendant des milliers d'années, n'est-elle pas une grosse absurdité? Et que penser de ces noms propres bilingues qu'il est obligé d'admettre et qui l'empêchent de décider si les individus qui les portaient étaient des Sémites ou des Sumériens? Les Babyloniens avaient-ils donc un bureau de traduction exprès pour mettre en deux langues tous les innombrables noms propres qui se trouvaient chez les deux peuples? N'est-ce pas ridicule d'affirmer que les auteurs de ces antiques inscriptions étaient nommés par les uns *Uru-ka-gina*, *E-dingirrana-gin*, *En-tena*, *Lugal-zag-gi-si*, etc., par les autres : *Amel-pi-kitti*, *Bit-ilishu-ukin*, *Bel-shimtishu*, *Sharru-mali-emuqi-kini*, etc.? Comment ose-t-on enfin écrire et professer que l'usage des noms propres bilingues s'est perpétué des milliers d'années après la disparition des Sumériens, non seulement en Babylonie, mais aussi en Assyrie, où il n'y a jamais eu de Sumériens? Et cette histoire fantaisiste se propage dans la patrie des Gesenius et des Mommsen sans rencontrer la moindre contradiction, c'est à ne pas croire ses yeux!

La théorie ethnographique ne fait tache, heureusement, que dans la première moitié du troisième volume. Le quatrième volume, qui contient aussi un grand nombre de textes et de groupes idéographiques, ne laisse rien à désirer. Avec une conscience digne d'éloges, M. Peiser, qui a entrepris d'améliorer la traduction des textes juridiques assyro-babyloniens, donne au-dessous des idéogrammes les formes phonétiques qu'ils représentent. De telle sorte, la phraséologie sémitique saute aussitôt aux yeux des lecteurs et les détourne de l'erreur de considérer les idéogrammes comme une langue étrangère. Quel dommage que ce perspicace assyriologue n'ait pas clairement pris position dans la question sumérienne : un mot à ce sujet dans la préface aurait donné plus de prix encore à sa méthode. L'abondance des textes de tous les âges, aussi bien dans les parties historiques que dans la partie juridique, constitue une mine inépuisable d'informations. La Bibliothèque cunéiforme de M. Schrader occupera une place honorable parmi les œuvres les plus utiles de notre siècle.

P. Jensen, *Eine armenische Inschrift « Mutallu's » von Kommagene?* (*Recueil des travaux, etc.*, vol. XVIII, I, 111-120). — H. Reckendorf, *Die Entzifferung der hettitischen Inschriften* (*Z. A.*, Juni 1896, p. 1-40).

Les inscriptions dites hittites, que j'ai appelées cappadociennes et que M. Jensen a nommées ciliciennes avec un point d'interrogation, sont dénommées ici « arméniennes » tout court, à moins que le point d'interrogation qui accompagne le dernier mot ne doive, dans l'intention de l'auteur, être triplé, ainsi : *Eine armenische* (?) *Inschrift Muttallu's* (?) *von Kommagene* (?); ce titre équivaut-il donc au libellé plus naturel, mais moins sensationnel, *eine kilikische Inschrift*, qui se présente tout d'abord à l'esprit? Nous regrettons de ne pas être mieux fixé sur ce point, car dans le corps de l'article les expressions *kilikische Schrift* et *Kilikisch* reviennent souvent sans point d'interrogation. Une lecture atten-

tive fait en effet connaître que, selon M. Jensen, « hatien (= hittite) »; « cilicien » et « arménien » sont de simples synonymes. Déjà, au congrès de Genève, j'ai protesté contre ces confusions géographiques et ethnico-linguistiques qui forment le fond du premier mémoire de ce savant sur le déchiffrement des inscriptions cappadociennes. Au fait :

1) Les Ḥati, Ḥatti, Khiti, Khittites ou Hétéens sont les Sémites de la Syrie septentrionale parlant le dialecte des inscriptions non araméennes de Zindjirli, et n'ont rien de commun ni avec les peuples ni avec les langues de l'Asie Mineure ou de l'ancienne Arménie. Le nom du roi écrit en hiéroglyphes *Khtasr* représente le sémitique חת־שר, « Ḥat est roi », analogue à בעל־מלך (monnaies de Citium), « Baʿal est roi »; les noms des frères de ce roi : *Mtnr* et *Mtrm* sont respectivement מתנאל, « don de ʿEl », et מתן־אלם, « don des dieux », en si fréquent usage chez les Phéniciens. Quand même le nom moderne de l'Arménie, Haikʿ, viendrait d'un ancien *Hatio,* ce nom n'a rien à voir avec celui de חתי, dont la lettre initiale est un son particulièrement sémitique, ח, et non l'aspirante *h*.

2) Contre la dénomination de *ciliciennes*, il suffit de rappeler que la Cilicie proprement dite n'a presque pas livré d'inscriptions pseudo-hittites; toutes celles que nous connaissons jusqu'aujourd'hui ont été trouvées sur le territoire de l'ancienne Cappadoce, ou dans la Mélitène, qui faisait jadis partie de ce pays. A l'époque assyrienne, la Cilicie ne comprenait que le territoire restreint de Tarse (Tarzi) et ne constituait pas encore une grande puissance. L'attribution de la valeur *Ḥilik* (= Cilicie) et Sandon (dieu cilicien) à certains groupes de caractères dans le texte d'Arslan-Tépé, localité voisine de Malatia, ne saurait être admise sur une simple assertion[1].

3) L'hypothèse que la langue des inscriptions « ciliciennes » est à peu près l'arménien de l'époque chrétienne, quoique inadmissible dans sa dernière partie quand on examine les profondes modifications subies par le persan comparé au perse achéménide, peut certainement être émise, mais seulement après avoir démontré que les noms propres ciliciens que l'histoire et les monuments grecs nous ont conservés, et ils sont très nombreux, s'expliquent d'une manière satisfaisante par l'arménien. Or, cette étude préalable n'ayant pas été faite, vouloir fonder le déchiffrement d'inscriptions « ciliciennes » sur la langue arménienne, n'est-ce pas déroger à toute méthode scientifique et, comme on le dit vulgairement, mettre la charrue devant les bœufs?

Je n'insisterai pas davantage sur ce prétendu déchiffrement. Quelque estime que j'aie pour la science de M. Jensen, je suis de ces « peu convaincus » dont il se plaint. Je reviens plus loin à certains détails que j'ai

1. Il est curieux de faire remarquer que M. J. a combiné la lecture du groupe qu'il transcrit *hi-lik* des syllabes initiales des lectures proposées par moi pour la première (*hu-ul*) et par M. Peiser pour la seconde (*pi-ik*), lectures qui présentent en écriture sémitique le nom de la Cilicie, חלך.

touchés dans ma communication au congrès de Genève. En attendant, j'ajouterai une remarque sur le moyen le plus efficace dont ce savant se sert pour découvrir dans l'inscription d'Arslan-Tépé les noms du roi *Mutallu* et du pays de *Kummuḫ* ou Commagène.

Pour le nom du roi, il serait représenté par la tête de poulain qui suit la tête d'homme, et, étant donné qu'en arménien *m(u)truk* signifie « poulain », il s'ensuivrait que la forme indigène de *Mutallu* était *Mutru*. Quant à indiquer l'étymologie indo-européenne de *Mtruk*, M. Jensen n'y a même pas pensé, et le plus curieux de l'affaire serait que ce mot fût emprunté au persan ou à l'araméen.

En ce qui concerne l'autre nom : la syllabe *kom* serait rendue par la tête d'un gros chien, parce que *gampʻr* (*shun*) a ce sens en arménien ; mais est-il seulement sûr que *gampʻr* soit d'origine indo-européenne ? Le Talmud mentionne un כלב כפרי qui y cadrerait admirablement.

Au sujet du caractère formé comme un fer à cheval et qui aurait fourni la seconde syllabe *ma(o)g* ou *ma(o)gh(kh)* du nom aborigène de la Commagène, le savant épigraphiste tend à le faire venir de *magil*, l'archaïque *maghil*, qui est le mot arménien pour « fer à cheval », « à moins, ajoute-t-il, que *magil* ne vienne plutôt d'un ancien *mavil* ». Pour ma part, j'ajouterai que, même en partant de *maghil*, la combinaison resterait encore bien fragile, car, avec la tendance que montre l'arménien à mettre *m* au lieu de *n* au commencement du mot (cf. *Mdzbin* pour *Ndzbin* = נציבין, Nesibis), *maghil* peut parfaitement, à défaut de preuves contraires, dériver du sémitique נעל, qui signifie également « fer à cheval ». Du même calibre sont les autres assimilations confectionnées entre l'objet matériel représenté par la lettre et le nom arménien de cet objet, entre autres le pot valant un esprit doux ('), parce que *pot* se dit *'aman*, comme si l'arménien n'avait pas d'autre mot pour désigner cet ustensile ; l'organe viril serait un *z*, de *tsnanel*, « enfanter », bien qu'à l'époque archaïque où eut lieu l'invention de l'écriture cappadocienne on s'attende à une forme *gnan(el)* ; le *pudendum muliebris* serait un *m* de *mayr*, « mère », comme si l'idée de « femme » en général ne s'imposerait davantage ; la main tenant un poignard serait *h*, de *harkanel*, « poignarder », comme si *hark* ne pouvait pas être un simple emprunt au zend *hareka*, « ce qu'on jette », et désigner primitivement une arme de trait, par exemple un dard, un javelot. En un mot, ce n'est pas par des hypothèses pareilles que l'on peut espérer trouver le mot de l'énigme d'une écriture et d'une langue inconnues.

Autant je suis mécréant, autant M. Reckendorf est convaincu que M. Jensen est le seul fortuné. Les prédécesseurs, Sayce, Peiser et moi, sont tancés de la bonne manière ; je me bornerai à dire un mot en ce qui me concerne : L'idée de l'homophonie déplait à M. Reckendorf ; il peut avoir raison, mais le pourquoi n'est pas donné. De pauvres fautes d'impression me sont comptées comme contradictions (p. 126, *yi* faute pour *ra* ; *zi* pour *za*). M. R. s'étonne que j'aie fait peu de cas de la coïncidence

tive fait en effet connaitre que, selon M. Jensen, « hatien (= hittite) » ; « cilicien » et « arménien » sont de simples synonymes. Déjà, au congrès de Genève, j'ai protesté contre ces confusions géographiques et ethnico-linguistiques qui forment le fond du premier mémoire de ce savant sur le déchiffrement des inscriptions cappadociennes. Au fait :

1) Les Ḥati, Ḥatti, Khiti, Khittites ou Hétéens sont les Sémites de la Syrie septentrionale parlant le dialecte des inscriptions non araméennes de Zindjirli, et n'ont rien de commun ni avec les peuples ni avec les langues de l'Asie Mineure ou de l'ancienne Arménie. Le nom du roi écrit en hiéroglyphes *Khlasr* représente le sémitique חת־שר, « Ḥat est roi », analogue à בעל־מלך (monnaies de Citium), « Baᶜal est roi » ; les noms des frères de ce roi : *Mtnr* et *Mtrm* sont respectivement מתנאל, « don de ᶜEl », et מתן־אלם, « don des dieux », en si fréquent usage chez les Phéniciens. Quand même le nom moderne de l'Arménie, Haikᶜ, viendrait d'un ancien *Hatio*, ce nom n'a rien à voir avec celui de חתי, dont la lettre initiale est un son particulièrement sémitique, ח, et non l'aspirante *h*.

2) Contre la dénomination de *ciliciennes*, il suffit de rappeler que la Cilicie proprement dite n'a presque pas livré d'inscriptions pseudo-hittites; toutes celles que nous connaissons jusqu'aujourd'hui ont été trouvées sur le territoire de l'ancienne Cappadoce, ou dans la Mélitène, qui faisait jadis partie de ce pays. A l'époque assyrienne, la Cilicie ne comprenait que le territoire restreint de Tarse (Tarzi) et ne constituait pas encore une grande puissance. L'attribution de la valeur *Ḥilik* (= Cilicie) et Sandon (dieu cilicien) à certains groupes de caractères dans le texte d'Arslan-Tépé, localité voisine de Malatia, ne saurait être admise sur une simple assertion[1].

3) L'hypothèse que la langue des inscriptions « ciliciennes » est à peu près l'arménien de l'époque chrétienne, quoique inadmissible dans sa dernière partie quand on examine les profondes modifications subies par le persan comparé au perse achéménide, peut certainement être émise, mais seulement après avoir démontré que les noms propres ciliciens que l'histoire et les monuments grecs nous ont conservés, et ils sont très nombreux, s'expliquent d'une manière satisfaisante par l'arménien. Or, cette étude préalable n'ayant pas été faite, vouloir fonder le déchiffrement d'inscriptions « ciliciennes » sur la langue arménienne, n'est-ce pas déroger à toute méthode scientifique et, comme on le dit vulgairement, mettre la charrue devant les bœufs?

Je n'insisterai pas davantage sur ce prétendu déchiffrement. Quelque estime que j'aie pour la science de M. Jensen, je suis de ces « peu convaincus » dont il se plaint. Je reviens plus loin à certains détails que j'ai

---

1. Il est curieux de faire remarquer que M. J. a combiné la lecture du groupe qu'il transcrit *hi-lik* des syllabes initiales des lectures proposées par moi pour la première (*hu-ul*) et par M. Peiser pour la seconde (*pi-ik*), lectures qui présentent en écriture sémitique le nom de la Cilicie, חלך.

touchés dans ma communication au congrès de Genève. En attendant, j'ajouterai une remarque sur le moyen le plus efficace dont ce savant se sert pour découvrir dans l'inscription d'Arslan-Tépé les noms du roi *Mutallu* et du pays de *Kummuḫ* ou Commagène.

Pour le nom du roi, il serait représenté par la tête de poulain qui suit la tête d'homme, et, étant donné qu'en arménien *m(u)truk* signifie « poulain », il s'ensuivrait que la forme indigène de *Mutallu* était *Mutru*. Quant à indiquer l'étymologie indo-européenne de *Mtruk*, M. Jensen n'y a même pas pensé, et le plus curieux de l'affaire serait que ce mot fût emprunté au persan ou à l'araméen.

En ce qui concerne l'autre nom : la syllabe *kom* serait rendue par la tête d'un gros chien, parce que *gampᶜr* (*shun*) a ce sens en arménien; mais est-il seulement sûr que *gampᶜr* soit d'origine indo-européenne? Le Talmud mentionne un כלב כפרי qui y cadrerait admirablement.

Au sujet du caractère formé comme un fer à cheval et qui aurait fourni la seconde syllabe *ma(o)g* ou *ma(o)gh(kh)* du nom aborigène de la Commagène, le savant épigraphiste tend à le faire venir de *magil*, l'archaïque *maghil*, qui est le mot arménien pour « fer à cheval », « à moins, ajoute-t-il, que *magil* ne vienne plutôt d'un ancien *mavil* ». Pour ma part, j'ajouterai que, même en partant de *maghil*, la combinaison resterait encore bien fragile, car, avec la tendance que montre l'arménien à mettre *m* au lieu de *n* au commencement du mot (cf. *Mdzbin* pour *Ndzbin* = נציבין, Nesibis), *maghil* peut parfaitement, à défaut de preuves contraires, dériver du sémitique נעל, qui signifie également « fer à cheval ». Du même calibre sont les autres assimilations confectionnées entre l'objet matériel représenté par la lettre et le nom arménien de cet objet, entre autres le pot valant un esprit doux ('), parce que *pot* se dit *'aman*, comme si l'arménien n'avait pas d'autre mot pour désigner cet ustensile; l'organe viril serait un *z*, de *tsnanel*, « enfanter », bien qu'à l'époque archaïque où eut lieu l'invention de l'écriture cappadocienne on s'attende à une forme *gnan(el)*; le *pudendum muliebris* serait un *m* de *mayr*, « mère », comme si l'idée de « femme » en général ne s'imposerait davantage; la main tenant un poignard serait *h*, de *harkanel*, « poignarder », comme si *hark* ne pouvait pas être un simple emprunt au zend *hareka*, « ce qu'on jette », et désigner primitivement une arme de trait, par exemple un dard, un javelot. En un mot, ce n'est pas par des hypothèses pareilles que l'on peut espérer trouver le mot de l'énigme d'une écriture et d'une langue inconnues.

Autant je suis mécréant, autant M. Reckendorf est convaincu que M. Jensen est le seul fortuné. Les prédécesseurs, Sayce, Peiser et moi, sont tancés de la bonne manière; je me bornerai à dire un mot en ce qui me concerne : L'idée de l'homophonie déplaît à M. Reckendorf; il peut avoir raison, mais le pourquoi n'est pas donné. De pauvres fautes d'impression me sont comptées comme contradictions (p. 126, *yi* faute pour *ra*; *zi* pour *za*). M. R. s'étonne que j'aie fait peu de cas de la coïncidence

du cappadocien *ami*, « je suis », avec le grec εἰμι; je l'ai cependant dûment motivée par l'exemple de la langue d'Arzapi, qui n'est certainement pas indo-européenne. A mon tour, il m'est permis de m'étonner que les voyelles dégagées par moi et acceptées avec d'insignifiantes variations par M. Jensen soient attribuées à ce dernier. Dans le seul cas où je lis *a* et J. *z*, M. R., tout en citant lui-même quelques groupes qui semblent confirmer ma lecture, l'abandonne néanmoins parce que « das findet auch bei Jensens Ansetzen befriedigende Erklärung »; or, c'est précisément sur ce *z* que se fond tout le système arménisant de M. Jensen. Mais, si M. Reckendorf, comme arménisant, penche avec prédilection de ce côté, pourquoi se lance-t-il de gaieté de cœur dans des étymologies en dehors de sa spécialité, jusqu'à trouver dans les noms purement sémitiques *Shagaru* (= h. שֶׁגֶר, « produit, rejeton ») et *Irḫulini* (= ירח־אלן, « la lune est notre dieu »), les mots arméniens de provenance obscure *tchagar*, « lapin », et *aragil*, « cigogne »? Quand on veut introduire un inconnu dans l'histoire, il faut se munir de garanties plus sérieuses. Dans ces conditions, une vraie discussion du déchiffrement de M. Jensen n'a guère de place dans les observations de M. Reckendorf[1]; en revanche, il y a de précieuses observations de détail, surtout au sujet des désinences casuelles (?), qui seront mises à profit par les chercheurs futurs de cette nouvelle branche de l'épigraphie.

Sur l'origine de l'alphabet turc du nord de l'Asie, par O. Donner (extrait du *Journal de la Société finno-ougrienne*, XIV, 1). Helsingfors, 1896.

Depuis l'heureux déchiffrement des monuments des Turcs orientaux par MM. Thomsen et Radloff, la curiosité scientifique a commencé à s'enquérir de l'origine de cette singulière écriture qu'on a nommée runiforme à cause de la grande analogie qu'elle montre extérieurement avec les runes des peuples du nord. Pour un certain nombre de lettres, l'origine pehlevie est des plus évidentes et elle a été déjà signalée par M. Thomsen, fait qui conduit à supposer que les autres, surtout celles qui rendent des sons inusités en persan, ont été développées par des procédés secondaires ou empruntées à d'autres sources. Le mémoire spécial de M. O. Donner précise mieux la provenance de la grande majorité de ces caractères. Le modèle a bien été le pehlevi, mais la plus ancienne forme connue, le pehlevi des Arsacides, qui présente encore tant de similitude avec l'araméen des papyrus ptolémaïques. Ce résultat est intéressant, parce qu'il permet de supposer une date relativement ancienne à l'usage de l'écriture chez les tribus turques de l'Asie orientale. Les inventeurs de cet alphabet semblent avoir été les Hakas ou Kirghiz, qui

1. La remarque que, dans l'hypothèse de M. Jensen, les inscriptions pseudo-ciliciennes n'auraient pas d'idéogramme pour représenter « dieu », a été déjà faite par moi au congrès de Genève

communiquaient d'un côté avec la Sogdiane, où dominaient diverses variétés de l'écriture araméenne, de l'autre avec les tribus congénères de l'Orient. Rien de plus curieux que cette multitude d'alphabets dérivés, gravés sur les monnaies ou sur les œuvres d'art d'origine turque, et qui restent en grande partie encore indéchiffrés. Ici, comme partout ailleurs, le système des races inférieures, répandu depuis le commencement de ce siècle, reçoit un flagrant démenti. Bien avant certains peuples européens, les peuples turcs possédaient une culture intellectuelle remarquable, fortifiée par le contact avec la Chine, et une littérature nationale qui n'a disparu que devant l'attaque combinée du christianisme et de l'islamisme. Au point de vue du style, les inscriptions de Kulteguin sont des chefs-d'œuvre comparativement à celles de Darius. La diffusion des écritures turques, depuis l'Iénisséi jusqu'à l'Inde, témoigne également d'un goût littéraire que l'on cherche en vain chez les rois mèdes, voire chez les Achéménides à l'apogée de leur puissance. M. Donner a encore été bien inspiré en classant méthodiquement les principales variétés de l'alphabet runiforme d'après les monuments de l'Iénisséi, de l'Orkhon et d'Ongin. Cette distinction facilitera considérablement la recherche d'origine, surtout pour les caractères qui ne montrent pas d'analogie avec un alphabet connu. Le grand mérite de ce mémoire est qu'il se tient strictement dans son sujet et ne distrait pas le lecteur par des remarques à perte de vue. Une seule dérogation à cette marche se trouve à la page 23, où l'auteur, sans être le moins du monde sollicité de la question de savoir si une écriture alphabétique a été ou n'a pas été en usage dans l'Iran et dans l'Inde avant l'invasion d'Alexandre, se prononce carrément contre moi et avec M. Bühler en faveur de l'antériorité de la brahmi-lipi sur la kharoṣṭi. Il ne cite ni mon mémoire sur les écritures indiennes, où je prouve la fragilité des preuves littéraires invoquées en faveur de l'antiquité de l'écriture alphabétique dans l'Inde, ni l'opinion autorisée de M. Barth sur l'origine kharoṣṭi de la vocalisation brahmi. Il y a donc lieu d'espérer qu'après avoir pris connaissance de ces mémoires, M. Donner changera d'avis avec la même sincérité qui, il y a vingt ans, lui a fait renoncer à sa première décision pour se rallier à mon opinion sur le caractère non touranien du « sumérien ». Mais cela est un simple accident qui laisse intact le résultat principal de l'excellente étude épigraphique de M. Donner.

The influence of the Septuagint upon the Peshiṭtâ Psalter, by Frederic Berg. New-York, Printed by W. Drugulin, Leipzig, 1895.

On savait depuis longtemps qu'il existait de grandes analogies entre plusieurs parties de la Pešiṭta syriaque et la version des Septante, mais la nature et la proportion exactes de ces analogies demandaient encore à être élucidées. L'ouvrage de M. Frédéric Berg répond à cette question, en tant qu'elle concerne le livre des Psaumes. Après avoir énuméré les auteurs qui s'en sont occupés avant lui, M. Berg explique les raisons qui lui ont fait choisir le livre des Psaumes comme base de cette investigation. Le

texte du psautier en hébreu, en grec et en syriaque se trouve dans de bonnes conditions; le nombre des variantes grecques et syriaques y est particulièrement considérable. De plus, aucun autre livre de l'Ancien Testament n'est aussi fréquemment cité dans le Nouveau Testament et les autres hagiographes que le livre des Psaumes. Enfin le texte des Psaumes contient tant de variétés de pensées et d'expressions que le traducteur syrien a pu mettre à profit sa connaissance de la langue hébraïque. La discussion même du sujet relative à l'influence des Septante sur la Pešiṭta comporte deux divisions principales: les témoignages externes de la grande autorité dont jouissait la version des Septante dans les communautés juives et la comparaison des variantes grecques et syriaques qui s'accordent entre elles contre le texte massorétique et le Targum. Conformément à cette méthode, M. Berg consacre le chapitre II à toutes les questions qui intéressent la version de la Pešiṭta : d'abord il discute les opinions qui se sont fait jour jusqu'ici sur son origine juive, chrétienne, judéo-chrétienne; puis, en résumant les traits caractéristiques de cette version, il arrive à conclure que les auteurs n'avaient qu'une connaissance insuffisante de l'hébreu, que leur intention, plus religieuse que scientifique, se bornait à fournir une traduction lisible sans la moindre intervention de critique; qu'enfin, dans la diversité du style qui est en partie littérale et en partie libre, il se manifeste une dépendance incontestable d'autres versions existantes comme les Septante et le Targum. Dans le chapitre III, M. Berg montre la faveur littéraire et ecclésiastique dont jouirent les Septante pendant les deux premiers siècles de l'ère chrétienne: citations des Septante par l'Ancien Testament et par des auteurs ultérieurs, suivies d'une étude du psautier grec. Dans la seconde partie du livre, il apporte les preuves matérielles de l'influence des Septante sur le psautier de la Pešiṭta, il examine la suscription des psaumes, énumère les textes employés qui ont fourni la collection des variantes grecques et syriaques, et compare les variantes elles-mêmes avec l'hébreu et le Targum. L'ouvrage se termine par deux appendices, dont l'un contient les citations de l'Ancien Testament Pešiṭta faites par le Nouveau Testament syriaque, l'autre l'ensemble des variantes qui se font remarquer dans le manuscrit de la Pešiṭta. On voit facilement que le livre de M. Berg s'adresse surtout aux spécialistes que les minuties de la recherche ne répugnent pas, et c'est là le mérite particulier d'une œuvre de statistique exégétique. Aujourd'hui nous sommes mieux renseignés sur la méthode des anciens traducteurs qui ont entrepris la tâche difficile de rendre accessibles les écritures hébraïques aux Grecs et aux Araméens. L'autorité de la version grecque d'Alexandrie a toujours exercé une sorte de charme sur les versions plus tardives. La Pešiṭta n'a pas pu y échapper; mais, dans sa constitution première, elle parait avoir voulu faire œuvre d'indépendance. L'étude si pleine de faits de M. Berg nous facilite le triage des éléments divers qui se trouvent réunis dans le texte actuel de la Pešiṭta et nous en remercions l'auteur.

Israelitische und jüdische Geschichte, von J. Wellhausen, Zweite Ausgabe. Berlin. Druck und Verlag von Georg Reimer, 1895.

Cet ouvrage du célèbre chef de la critique moderne ne m'est connu que depuis quinze jours et seulement grâce à l'obligeance de l'auteur qui a bien voulu me l'envoyer. Je l'avoue sans contrition : autant les questions relatives aux anciens documents bibliques m'attirent, autant les tentatives de généraliser les résultats de ces recherches pour en faire une histoire me laissent indifférent. L'histoire se fait avec de l'histoire, non avec des documents qui ne sont pas ou qu'on ne croit pas être historiques. Quand on fait abstraction de l'élément merveilleux et des données insuffisantes ou contradictoires qu'offrent les récits bibliques, toute l'histoire du peuple juif, avant la captivité de Babylone, peut et doit se résumer dans une cinquantaine de pages. Le surplus, si indispensable pour arrondir le volume, se compose d'ordinaire de réflexions personnelles et de choix gratuits qui n'ont souvent d'autre but que celui de représenter les faits d'une manière diamétralement opposée à la version traditionnelle. C'est remplacer une ancienne légende, qui a du moins pour elle une certaine unité, par une légende moderne qui varie au gré de chaque critique. Quelques exemples illustreront mieux ma pensée. Lorsqu'on rejette la donnée traditionnelle qui rattache le nom hébreu, עִבְרִי à עֵבֶר הַנָּהָר, à quoi bon interpréter cette dernière désignation par « de l'autre côté du Jourdain »[1] ? Qu'on nie crânement le séjour des Israélites en Égypte, je l'écouterai sans broncher, mais restreindre ce séjour aux Raḥélides seuls et expliquer par ce fait comment Moïse est arrivé de là-bas (*von drüben her*) à Gosen pour fomenter le soulèvement contre les Égyptiens (*um die Erhebung gegen die Egypter anzustiften*, p. 15) est de la divination. Tandis que, malgré les embellissement donnés par la légende à la scène de la législation, le mont Sinaï est bien vite abandonné par le camp israélite et ne joue plus aucun rôle dans la religion de la Judée[2], la légende des critiques modernes fait du Sinaï un centre religieux primordial pour les tribus hébraïques avant l'Exode. Je pourrais citer longtemps encore ces sortes d'historiettes inventées de toutes pièces, je préfère soumettre au savant auteur quelques observations sur deux points plus matériels. Si l'Arnon est le Yarmuk, au lieu d'être la Zerqa, le mont Galaad doit se placer plus au nord; or, le Gaulân ne possède que de petites collines insignifiantes qui ne forment même pas une série continue, ainsi que je m'en suis

1. Et cela d'autant moins que le Jourdain n'est jamais appelé נָהָר.

2. Le pèlerinage du prophète Élie au Sinaï avait pour but d'avoir une entrevue avec Yahwé sur la seule montagne en connexion avec le royaume d'Israël qui ne fût pas profanée par le culte idolâtrique. Ce récit fait en même temps supposer que, contrairement à l'assertion des critiques, le Sinaï n'avait aucune importance religieuse pour les nomades de l'Arabie Pétrée.

convaincu *de visu* l'an passé. De Djaulân-Sahm, située près du Yarmuk, le Djebel Djal^cûd se montrait à mon regard comme une ligne foncée presque dépourvu d'arêtes, ce qui est l'indice d'une distance considérable. Du reste, le Gaulân a constamment fait partie du Basan, jamais du Galaad. Le second point concerne le rôle des Assidéens dans les luttes des Macchabées. Ils n'auraient combattu que pour la religion et se seraient séparés de ces derniers lorsque la liberté religieuse était assurée (p. 249, 278), mais le célèbre chant de triomphe assidéen (psaumes, CXLIX, cf. CXLVIII, 14), ne vise-t-il pas l'indépendance nationale ?

Le chapitre le plus intéressant pour moi était, je l'avoue franchement, celui qui est intitulé « l'Évangile », non pour la doctrine que je connais suffisamment, mais pour la répartition critique des documents évangéliques que j'espérais y trouver par rapport à leur antiquité et à leur authenticité relatives; malheureusement je n'en ai pas découvert la moindre trace. On sent que l'éminent critique, n'ayant pas ici ses coudées franches comme dans l'Ancien Testament, a été obligé de mettre la lumière sous le boisseau. Le chapitre commence abruptement par un apologue idyllique : « C'était vers la fin du règne de l'empereur Tibère, lorsque Pilate était encore gouverneur de la Judée et Antipas ethnarque de la Galilée. Un semeur sortit pour semer sa semence; sa semence était le verbe, son champ le temps » (Marc, IV, 26 et suivant). Ce semeur, on le devine, était Jésus, cependant pas seul, car il avait été précédé par un autre semeur, Jean-Baptiste. « La mission de Jésus consistait à annoncer l'arrivée imminente du règne de Dieu, ce qui équivaut au jour de Yahwé ou jour du jugement des prophètes. Il n'a pas annoncé que le règne fût venu avec lui, mais qu'il viendra bientôt. Avec cela il ne s'est pas présenté comme Messie, comme accomplissant la prophétie, mais comme prophète; son message était d'abord lui-même une prophétie. »

Jésus prophète[1], aucunement Messie, voilà une thèse originale tirée des textes évangéliques ! Je m'empresse de consulter l'Évangile de Marc, la première autorité citée par M. Wellhausen. J'y trouve au frontispice cette suscription instructive. « Commencement de l'Évangile de Jésus-Christ (= le Messie), fils de Dieu. » Plus loin je lis que Jésus a reçu le baptême de pénitence et le témoignage visible du Saint-Esprit de la main de Jean (IX, 11), qu'il a été tenté par Satan pendant quarante jours dans le désert. où il a eu d'abord les bêtes fauves, ensuite les anges pour compagnons (13); que ce n'est qu'après l'emprisonnement de Jean-Baptiste que Jésus a inauguré sa prédication (14-15). En continuant ma lecture, je vois que la nature extra-humaine de Jésus a été publiquement révélée par un esprit impur qui tourmentait un pauvre possédé (23-24), que l'expulsion des démons, les guérisons miraculeuses, non seulement sont invoquées

1. A la page 352, M. Wellhausen écrit : « Les disciples n'étaient aucunement préparés à la mort de Jésus »; les écrits évangéliques disent absolument le contraire.

comme preuves de la puissance surhumaine de Jésus, mais que, de plus, Jésus a lui-même, après sa résurrection, concédé à tous ses fidèles, outre les actes par lesquels il s'est révélé lui-même, le pouvoir de parler des langues étrangères sans les avoir apprises et d'être inaccessibles au venin des serpents et aux poisons les plus mortels (xv, 15-18). La peinture saisissante de la passion et la naissance surnaturelle que Marc et Jean supposent et que Matthieu et Luc imposent, complètent admirablement la figure du Messie-Dieu, figure d'une poésie grandiose qui, encadrée de discours défavorables aux doctrines régnantes et remplaçant le mode encombrant de la piété ancienne par la seule foi dans la vertu absolutionniste de la divine victime, a pu et dû convertir les peuples mythologiques énervés et dégoûtés d'un panthéon obsolète et immoral. Un simple prophète qui ne fait que prédire la destruction de la théocratie, fût-il même pourvu du meilleur système sur la justice de Dieu, n'aurait qu'un succès passager[1]. Job et les prophètes[2], bien que professant avant Jésus la justification personnelle, n'ont même pu gagner quelques partisans et le monothéisme ne s'est enraciné qu'à l'aide de l'élément miraculeux des anciens récits bibliques. Rien n'est plus décisif à cet égard que la querelle entre les apôtres Pierre et Paul : l'un, compagnon authentique du Maitre, maintenant les pratiques du mosaïsme, quoique prêchant dans Jésus le Messie divinisé, fait en somme bien peu de prosélytes; l'autre, un étranger, mais rejetant totalement les œuvres au profit de cette foi, va de succès en succès. Les conversions sont, dans neuf cas sur dix, la conséquence de la thaumaturgie (miracle), et le néophyte, sans passer par le moindre catéchumunat, est reçu immédiatement dans la confrérie. Un Évangile tel que l'imagine le saint rationalisme moderne, malgré sa morale et ses poses béates, n'aurait jamais un seul martyr. Au sujet de l'opposition faite par Jésus aux doctrines dominantes de son temps, la critique s'est également forgé un point de vue tout neuf. Il parait que des savants juifs désirent se débarrasser de la mercuriale donnée par Jésus aux Pharisiens (p. 351, note 2); pour ma part, je regrette plutôt que la maitresse gifle appliquée sur la joue droite de ces hypocrites ait été accompagnée par une caresse excessivement flatteuse sur la joue gauche; les Pharisiens sont blâmés, mais le pharisaïsme est exalté; j'aurais rêvé le contraire : l'empressement d'observer la loi, même par intérêt, étant encore une vertu, tandis qu'une doctrine mauvaise ou tenue pour telle ne mérite aucun ménagement. L'ambiguïté de Pierre remonte plus haut; le rabbinisme indéniable

1. Le savant critique ne s'est pas rappelé que les prophètes mettaient par écrit leurs prédictions déjà depuis huit siècles : Jésus n'aurait pas agi autrement s'il s'était cru leur semblable. La transmission orale de la doctrine est bien un trait caractéristique du pharisaïsme.

2. Les chapitres XIV et XVIII d'Ézéchiel, dans lesquels la responsabilité personnelle est enseignée avec la plus grande énergie, ne sont même pas mentionnés !

de Paul découle également de cette source et c'est à tort qu'on affirme que Paul a mieux compris le Maitre que Pierre : dans leurs procédés, ce dernier était un nationaliste, le premier un cosmopolite. Il n'y avait pas deux manières de comprendre le héros de la bonne nouvelle qui entendait bien être, non un prophète du genre de ceux qui, à peine parus, s'évanouissent comme une ombre (Actes, XXI, 9), mais le Messie transcendant préparé par le livre d'Hénoch sur la base d'un passage individualisé du livre de Daniel (le fils de l'homme venant avec les nuages du ciel, VII, 13). Quand on laisse de côté la littérature messianique antérieure, la naissance et le développement du christianisme deviennent une lettre scellée de sept sceaux, et la tentative des rationalistes n'est qu'une façon de cacher l'embarras qu'ils éprouvent en présence d'un ordre de choses qu'ils voudraient ne point exister. L'Évangile, si discordant dans d'importants détails, ne varie pas sur la nature et le rôle de son héros. Il faut l'accepter ou le repousser dans sa totalité. Un drame divin ne se réduit pas à une distillation de quintessence[1]. J. HALÉVY.

1. « Jesu Originalität besteht darin, dass er aus chaotischem Wuste das Wahre und Ewige (du Talmud) heraus empfunden und mit gröstem Nachdruck hervorgehoben hat » (p. 351, note 2). Pour un prophète, une telle besogne est bien étrange. M. Wellhausen ajoute : « Wie nahe und wie fern das Judenthum ihm stand, zeigt einerseits Marc, 12, 28-34, anderseits das Buch Esther. » Nous voilà placés dans le domaine des controverses religieuses et de la pure apologétique. Mais M. Wellhausen ne devait pas oublier que la moelle de Marc, XII, 28-34, n'est qu'un extrait du Deutéronome, VI, 4, et du Lévitique, XIX, 18. Quant aux fictions du livre d'Esther, elles ont au moins l'excuse d'un patriotisme exalté, mais comment qualifier les sentences telles que Marc, XII, 8, 9; Matthieu, XXII, 1-14; X, 10-15; Jean, III, 36. La Mišna, avec son dogme חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא, ne craint la comparaison avec n'importe quel code religieux du monde.

L'Éditeur-Gérant : E. LEROUX.

Paris. — Imprimerie V. Goupy, G. MAURIN successeur, 71, rue de Rennes.

